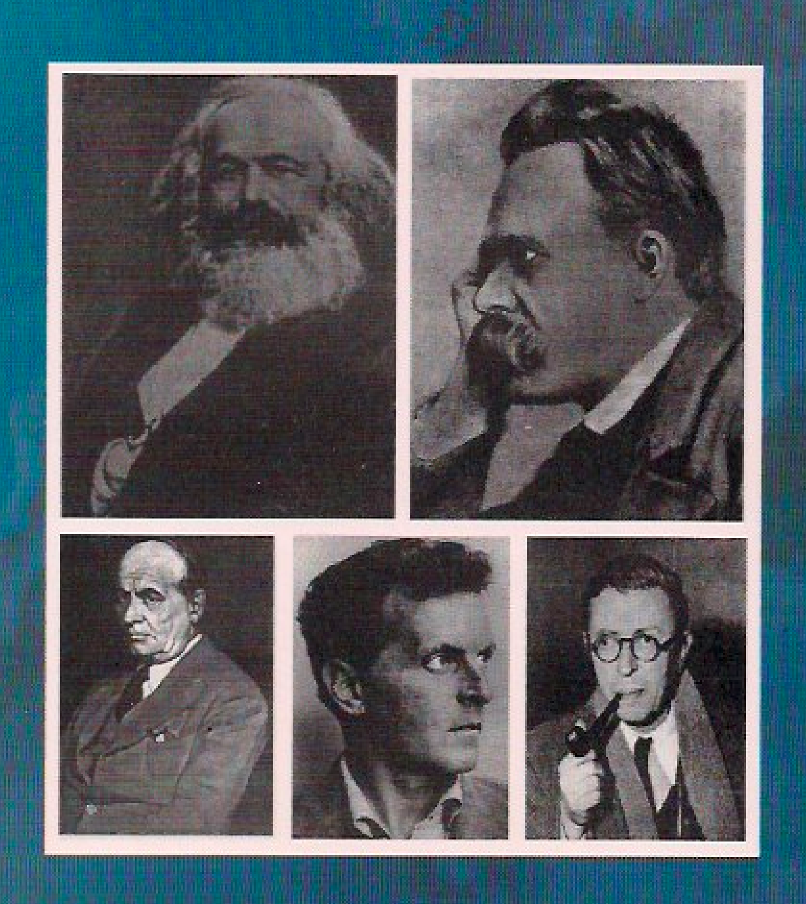
JAVIER ECHEGOYEN OLLETA

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

VOCABULARIO Y EJERCICIOS



Volumen III. FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

INICIACIÓN UNIVERSITARIA

edinumen

INICIACIÓN UNIVERSITARIA

edinumen

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

VOCABULARIO Y EJERCICIOS

Volumen III. FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

JAVIER ECHEGOYEN OLLETA
Profesor de Enseñanza Media
Profesor-Tutor de la U.N.E.D.

Portada: retratos de Karl Marx, Friedrich Nietzsche,
José Ortega y Gasset, Ludwig Wittgenstein y Jean-Paul Sartre

Teléf. **308 22 55**
Piamonte, 7 -28004 Madrid.

Historia de la Filosofía.
I.S.B.N. Obra completa: 84-85789-85-7
Historia de la Filosofía Volumen III.
Depósito Legal : M- 1385 - 1997.
I.S.B.N.- 84-89756-00-7
Printed in Spain.
Diseño de Portada: Antonio Arias Manjarín.

Imprime: Gráficas Hispalisa

ÍNDICE

"En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la "Historia Universal": pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo."

Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

PRÓLOGO

Dado que habitualmente los prólogos a los manuales no se suelen leer más allá de unos párrafos, quiero destacar sólo algunas cuestiones básicas. El material que el lector va a encontrar en este libro tiene como objetivo fundamental ayudarle en la difícil tarea de introducirse en el pensamiento filosófico. Parece bastante claro que nuestros tiempos no son los más adecuados para la enseñanza de esta materia; sin embargo algunos –tal vez muchos– pensamos que una parte importante de la realidad humana está en juego con la crisis actual de la filosofía. Este libro habrá cumplido su objetivo si consigue sugerir en el alumno la idea de lo esencial que son cierto tipo de problemas y de cómo la filosofía se enfrenta a ellos con radicalidad y rigor.

Como autores representativos de la filosofía del siglo XIX he creído conveniente elegir a Marx y Nietzsche; para el siglo XX no parece desacertado presentar la filosofía de Ortega y Gasset, Wittgenstein y Sartre, principales exponentes del pensamiento español, el empirismo contemporáneo y el existencialismo. Ciertamente se puede cuestionar esta elección y las lagunas que trae consigo (la fenomenología de Husserl, por ejemplo), pero dado el público al que va dirigido y el carácter introductorio de la obra, creo que no es incorrecta y que el lector encontrará una visión suficiente y equilibrada de la filosofía contemporánea.

El libro consta de dos partes bien diferenciadas:

En la primera aparecen los conceptos fundamentales de los autores o escuelas filosóficas tratadas: he preferido las explicaciones detalladas (y en algunos casos los cuadros y esquemas) a las breves definiciones al uso; de todos modos, es útil precisar brevemente el sentido de un término por lo que el lector puede encontrar este tipo de definiciones destacadas en negrita en las primeras líneas de cada cuestión. Parecía conveniente también no distribuir el conjunto del vocabulario ordenado, como es habitual, alfabéticamente: dado que el alumno utilizará este manual como complemento a las exposiciones del libro de texto y del desarrollo de las clases, he creído más oportuno ordenar los términos fundamentales por corrientes filosóficas. De este modo es más fácil presentar al lector el sentido que tiene un término en cada filósofo. El alumno encontrará tras la explicación referencias a otros términos del tema cuya lectura es adecuada para su mejor comprensión. En muchos casos se ha explicado el mismo término en distintos temas por lo que se recomienda revisar el índice analítico para buscar su significado en otro autor o escuela (por ejemplo, el concepto "idealismo" está desarrollado en el primer y tercer tema).

La segunda parte incluye distintos tipos de ejercicios:

- en primer lugar **textos** que expresan puntos fundamentales de la filosofía de un autor o escuela. Puesto que en Selectividad generalmente no se pide un comentario de texto, he preferido seguir los modelos de estas pruebas: una primer pregunta de comprensión de términos o expresiones del texto, una segunda de relación de la ideas básicas del texto con el conjunto o gran parte de la filosofía del autor y una última pregunta de relación de las ideas del texto con otros autores o con alguna cuestión general del propio filósofo;
- las **cuestiones** se refieren a los problemas y soluciones más importantes en cada autor;
- el alumno encontrará también un amplio repertorio de **preguntas tipo test** en sus dos versiones más comunes (verdadero-falso y opción múltiple); aunque no es el mejor tipo de ejercicio para esta materia, tiene también su utilidad: permite controlar el nivel de comprensión de una idea, el conocimiento de títulos, autores, nombres de conceptos y teorías filosóficas, ... Se han incluido las soluciones para que los alumnos puedan utilizar estos ejercicios para su autoevaluación. Alguno de los ítems puede ofrecer cierta dificultad a los alumnos si no tienen ideas claras sobre la cuestión que se pregunta, por lo que es importante que el profesor les indique los que mejor se adaptan a las explicaciones que han recibido.

Finalmente, se incluyen también **varios índices** cuya consulta sin duda permitirá un mejor aprovechamiento del libro. Tras el **índice** correspondiente a los **términos** explicados en cada tema, se presenta un **índice analítico** en donde se recogen ordenados alfabéticamente todas las voces o expresiones explicadas y a las que el lector debe acudir para una lectura comparativa del sentido de los conceptos; también se han incluido en este último índice muchos otros autores y conceptos de los cuales no se han dado explicaciones exhaustivas pero a los que el texto se refiere de uno u otro modo.

Durante diez años los alumnos del Colegio Apóstol Santiago de Aranjuez han mostrado comprensión y, con no escasa frecuencia, interés en mis clases de filosofía. Pensando en ellos he redactado los tres manuales que componen esta "Historia de la Filosofía". Para ellos mi agradecimiento.

PRIMERA PARTE

VOCABULARIO

FILOSOFÍA MARXISTA

MARX

ALIENACIÓN

O enajenación o extrañamiento. Circunstancia en la que vive toda persona que no es dueña de sí misma, ni es la responsable última de sus acciones y pensamientos. Para Marx es la condición en la que vive la clase oprimida en toda sociedad de explotación, en toda sociedad que admite la propiedad privada de los medios de producción.

Tanto para Marx como para Hegel, este concepto describe la siguiente situación que le puede sobrevenir a un sujeto: cuando no se posee a sí mismo, cuando la actividad que realiza le anula, le hace salir de sí mismo y convertirse en otra cosa distinta a la que él mismo propiamente es, decimos que dicho sujeto está alienado; la alienación describe la existencia de una escisión dentro de un sujeto, de un no poseerse totalmente y, como consecuencia de ello, comportarse de un modo contrario a su propio ser. Sin embargo, aunque Marx tomó este concepto de Hegel, hay importantes diferencias en el modo en que ambos filósofos la interpretaron:

- para *Hegel* el *sujeto* de la alienación es *la Idea* (que algunos intérpretes de su pensamiento identifican con el mismo Dios), para *Marx* el sujeto es *el hombre;*
- para *Hegel* la alienación consiste en el peculiar *procedimiento por el cual la Idea se hace otra cosa radicalmente distinta de sí, se enajena y se hace Naturaleza;* y las *razones* de este extraño destino son de *índole teológica*, pues tienen que ver con los planes de la Idea (Dios) para su propia perfección o autoconocimiento. En *Marx* la alienación se refiere a la *explotación del hombre por el hombre*, se refiere a la *pérdida de autonomía y libertad de una clase social* como consecuencia de la explotación a la que le somete otra clase social, principalmente por *el hecho de existir la propiedad privada de producción.*

Marx considera que con la aparición de la propiedad privada se produce una circunstancia social totalmente nueva y que sólo podrá eliminarse con la abolición de dicha forma de propiedad. Podemos entender esta nueva situación si nos fijamos en la alienación en la sociedad esclavista: en esta sociedad el esclavo no se pertenece a sí mismo sino al amo; el amo puede disponer a voluntad del esclavo, de su cuerpo, de su mente, de su personalidad y sus habilidades. Cabe distinguir el individuo mismo, su actividad y los objetos producidos por su actividad; pues bien, en dicha sociedad, el esclavo no es dueño ni de sí mismo (carece de libertad completa, no puede hacer lo que quiera con su cuerpo, ni con su sexualidad, ni con su mente) pero tampoco es dueño de su actividad, ésta le pertenece al amo, como también le pertenece al amo el conjunto de objetos producidos por el esclavo (por ejemplo los objetos de su actividad manual, lo que obtenga por trabajar en el campo, ...). Según Marx, lo mismo ocurre en el sistema de producción capitalista: aquí *el hombre se hace cosa, mercancia*, usada por el propietario de los medios de producción sólo como un *instrumento más en la cadena de producción de bienes*. La propiedad privada convierte los medios y materiales de producción en fines en sí mismos a los que subordina al mismo hombre.

La propiedad privada aliena al hombre porque no lo trata como fin en sí mismo, sino como mero medio o instrumento para la producción.

LA ALIENACIÓN EN HEGEL Y MARX				
significado común				
sujeto escindido: el sujeto perdiendo su propio ser, convirtiéndose en algo contrario a su propia esencia				
diferencias				
	sujeto de la alienación	*causa de la alienación*	*muestra de la alienación*	*superación de la alienación*
HEGEL	la Idea (Dios)	teológica	la existencia de la Naturaleza como algo distinto a la propia Idea	la autoposesión de la Idea en su existencia como Espíritu
MARX	la clase oprimida	la existencia de la propiedad privada	la existencia de clases sociales	abolición de la propiedad privada, las clases sociales y la explotación del hombre por el hombre

La alienación principal es la alienación económica, la alienación que se da como consecuencia de la estructura socioeconómica que descansa en la propiedad privada, pero no se agota en ella, pues también se expresa en la alienación religiosa, política, e intelectual. Podemos entender toda la propuesta filosófica de Marx como el intento de crear una filosofía que permita *comprender las causas de la alienación (y en último término del sufrimiento humano) y encontrar su solución.*

ALIENACIÓN ECONÓMICA

Es la principal forma de alienación puesto que de ella dependen todas las demás. Se da en el trabajo y se refiere al hecho de que en esta actividad el sujeto productivo sufre una expoliación del producto de su trabajo, de su propia actividad y, en último término, de sí mismo.

Para entender la importancia de la alienación económica es preciso recordar la valoración que Marx hace del *trabajo.* Aunque Marx no niega que exista una naturaleza humana, considera, sin embargo, que ésta se limita a funciones básicas como las relacionadas con las necesidades biológicas (alimentación, reproducción, ...). El resto de características que podemos encontrar en el ser humano son consecuencia del

orden social vigente. Dicho de otro modo, en lo fundamental, *el hombre es lo que él mismo se ha hecho*, tanto tomando al hombre como individuo concreto, como tomándolo como especie; y este hacerse está limitado y dirigido por el orden social en el que está inmerso. El hombre es esencialmente un ser de acción, su realidad no le viene dada o determinada genéticamente sino que es consecuencia de lo que él mismo ha hecho. *El hombre es realmente un ser productivo*, y el trabajo no es otra cosa que la transformación de la realidad para la satisfacción de sus necesidades, pero *transformando la realidad se transforma a sí mismo*. La felicidad, la perfección humana, su propio bien, no le viene a éste propiamente de la pasividad sino de la acción, de la ocupación con las cosas (por tanto del trabajo, incluido el intelectual). El problema es que el lugar en el que el hombre ha de realizarse, *el trabajo*, no lo vive, sin embargo, como el ámbito de la creatividad y de la autorrealización, lo vive más bien como el lugar del sufrimiento y de la limitación de sus facultades físicas y espirituales. Y Marx cree que la razón de esta esencial insatisfacción está básicamente en que en las sociedades de explotación el sujeto vive la *"actividad personal" o trabajo* como algo que propiamente no le pertenece a sí mismo. En las sociedades de explotación el trabajo ya no expresa las facultades humanas; tanto el trabajo como sus productos se viven como algo ajeno al sujeto productivo, a su voluntad y proyectos. En el acto de la producción el trabajador experimenta su propia actividad "como algo ajeno y que no le pertenece, la actividad como sufrimiento (pasividad), la fuerza como debilidad, la creación como castración". Mientras que el hombre se enajena así de sí mismo, el producto del trabajo se convierte en un "objeto ajeno que lo domina".

La alienación económica que se vive en las sociedades de explotación se manifiesta en los siguientes alienaciones particulares:

1. *Alienación de la actividad*: en el proceso del trabajo, el hombre se enajena de sus propias facultades creadoras, no vive su actividad como algo que le pertenezca realmente, que forme parte de sus proyectos. El trabajo se vive como algo exterior y forzado. Dicho de otro modo: si trabaja lo hace por dinero, no porque la actividad se quiera por sí misma o porque sirva para otros fines ulteriores con los que el sujeto se pueda identificar sin sentirse desposeído (el bien de la sociedad, por ejemplo).
2. *Alienación del objeto*: los objetos producidos por la actividad del trabajador no le pertenecen a él, *los vive como ajenos*; aunque fuese realmente el esclavo el que construía un edificio, o trabajaba en el campo, el producto hecho por él no era de él sino del amo. Esto es precisamente lo que Marx señala con su idea del *"fetichismo de la mercancía"*. Además, el objeto se presenta como algo ajeno en un sentido más básico: en estos sistemas productivos, el productor se somete o subordina al producto en el sentido de que el productor es un mero medio para producir el objeto, en el sentido de que en dicha situación lo importante no es el bien del productor (su salud, el perfeccionamiento de sus facultades físicas o psíquicas) sino la mercancía producida. La crítica marxista a las sociedades de explotación conecta claramente

con la tesis kantiana relativa a la necesidad de tratar a las personas como fines finales, no como meros medios: para Marx *el gran defecto social y moral de las sociedades de explotación es que no tratan a las personas como fines sino como medios, en ellas el productor es un mero instrumento para producir cosas, y no propiamente una persona.* Más que la cuestión de la desigualdad de la riqueza, a Marx le preocupó el hecho de que el trabajo en estas sociedades destruye la individualidad, trata al productor como una cosa y lo hace esclavo de las cosas.

3. *Alienación social*: la alienación económica hace que el objeto producido no le pertenezca al trabajador sino a otro, creando con ello una escisión en la sociedad, dando lugar a dos grupos o *clases sociales antagónicas*: *la clase oprimida* que realmente produce las mercancías y la *clase opresora* que se apropia de ellas.

Marx suponía que la *enajenación del trabajo*, aunque existente a lo largo de toda la historia, *alcanza su cima en la sociedad capitalista y que la clase trabajadora es la más enajenada.* Para entender esta conclusión es preciso recordar las extremas condiciones de vida en la que vivían los trabajadores en el siglo XIX, condiciones que supusieron un retroceso respecto de la situación de épocas anteriores: jornadas laborales cada vez más largas, trabajo agotador de niños, menor esperanza de vida de la clase trabajadora, ...

ALIENACIÓN RELIGIOSA

La religión es una forma de alienación porque es una invención humana que consuela al hombre de los sufrimientos en este mundo, disminuye la capacidad revolucionaria para transformar la auténtica causa del sufrimiento (que hay que situar en la explotación económica de una clase social por otra), y legitima dicha opresión.

Marx considera que la experiencia religiosa no es una experiencia de algo realmente existente. *Su punto de vista es claramente ateo*: no existe Dios ni una dimensión humana hacia lo trascendente (por ejemplo, algo así como un alma). Con la excepción de su tesis doctoral "Diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Epicuro y la de Demócrito", en donde expresamente se ocupa de los argumentos tradicionales para la demostración de la existencia de Dios, no encontramos en su filosofía argumentos explícitos que muestren la verdad del ateísmo frente a la verdad del creyente; para este filósofo el ateísmo es más bien un principio. Seguramente porque pensó que ya las críticas de la izquierda hegeliana, particularmente Feuerbach, habían puesto de manifiesto la inconsistencia o falsedad de las creencias religiosas, Marx apenas se molesta en refutar los argumentos para la demostración de la existencia de Dios, o en mostrar el supuesto absurdo de las creencias religiosas. Si queremos buscar en su filosofía una crítica a la religión la encontramos más bien en su idea de la religión como alienación.

La religión tiene que ser estudiada objetivamente, esto quiere decir que, desde su punto de vista, tenemos que estudiar la religión como estudiamos cualquier otra manifestación humana, tratando de ver su relación con otras experiencias humanas y,

particularmente, en relación con las condiciones económicas y sociales de la sociedad que la ha gestado. En esta línea, *Marx critica la religión por considerarla una forma de alienación.* La religión es una forma de alienación en tres sentidos:

- por una parte porque *es una experiencia de algo irreal*, es una experiencia de algo que no existe. Siguiendo a Feuerbach, Marx considera que *no es Dios quien crea al hombre sino el hombre a Dios*. Recordemos el esquema básico de toda alienación: el sujeto realiza una actividad que le hace perder su propia identidad, su propio ser; bien por su actividad, bien por el objeto creado mediante ella, en la alienación el sujeto se anula a sí mismo. Según Marx, esto es precisamente lo que ocurre en la religión: el hombre toma lo que considera mejor de sí mismo (voluntad, inteligencia, bondad, ...) y lo proyecta fuera de sí, en el ámbito de lo infinito; a su vez, esta proyección se vive como una realidad que se enfrenta al propio sujeto que la ha creado. Si la religión supone la existencia de Dios como algo infinito, lo hace oponiendo a ella el mundo finito, incluido el hombre mismo, desvalorizando su propio ser y su propio destino, desvalorizando el mundo humano frente a la calidad absoluta de la realidad trascendente o divina, realidad, por otra parte, dice Marx, meramente inventada por el hombre;
- pero la religión también es alienación porque *desvía al hombre del único ámbito en donde le es realmente posible la salvación y felicidad, el mundo humano*, el mundo de la finitud expresado en la vida social y económica. Al consolar al hombre del sufrimiento que en este mundo le toca vivir, sugiriendo en él que en el otro mundo le corresponderá la justicia y la felicidad plena, le resta capacidad, energía y determinación para cambiar las situaciones sociales, políticas y económicas que son las realmente culpables de su sufrimiento. En este sentido Marx dice que la religión es el "*opio del pueblo*", pues, en definitiva, adormece el espíritu revolucionario que de otro modo tendría el ser humano;
- finalmente, su crítica a la religión se extiende también al hecho de que *la religión suele tomar partido, pero no por las clases desfavorecidas sino por la clase dominante*, perpetuando a ésta en el poder, legitimando el estado de cosas existente, dando incluso, en casos extremos, justificaciones teológicas al dominio de un grupo social sobre otro.

Por estas razones Marx consideró que era necesaria la *superación de la religión* y que ésta pasa realmente por la *superación del sistema de clases sociales*: la diferencia con respecto a Feuerbach está precisamente en esta cuestión, pues para Feuerbach la supresión de la religión era posible con su superación intelectual, con la crítica filosófica a la religión; Marx creyó que era necesario, además y fundamentalmente, la modificación de las condiciones económicas que la han hecho posible, es decir, la desaparición del orden social creado a partir de la existencia de la propiedad privada. *En la sociedad comunista no existirá la religión* pues en esta sociedad no existirá la alienación, y ya se ha dicho que la religión aparece como consecuencia de la alienación.

CAMBIO SOCIAL

Para el materialismo histórico el cambio social se explica básicamente a partir del cambio en el sistema productivo de cada sociedad y del enfrentamiento entre las clases antagónicas generadas por el sistema productivo.

Si entendemos por cambio social no tanto la movilidad social de un individuo de una clase a otra sino el cambio de las instituciones, leyes, sistemas políticos,..., en definitiva el cambio que observamos en la historia, el materialismo histórico propuesto por Marx presenta una interpretación característica. Para Marx el *motor de la historia* es consecuencia del *enfrentamiento entre clases opuestas*, el enfrentamiento entre la clase explotada y la clase explotadora (clases que adquieren diferentes rasgos en cada época histórica: esclavos-amos, siervo-señor, proletario-burgués). Los distintos movimientos sociales, los distintos acontecimientos históricos, descansan en último término en el afán de la clase dominante por perpetuar su dominio, por satisfacer su interés, y en el afán de la clase oprimida por romper el yugo de la opresión, por liberarse de la condición de explotación en la que vive. Este *enfrentamiento* es *inevitable*, y en gran medida independiente de las voluntades y conciencias de los individuos particulares, pues es consecuencia de la sociedad misma y del desarrollo técnico y económico alcanzado en cada momento histórico y gracias al cual las distintas sociedades resuelven el problema de la supervivencia. Cada modo de producción da lugar a sistemas de dominio propios, a clases sociales peculiares. El modo de producción capitalista ha dado lugar a las clases sociales antagónicas de la burguesía y el proletariado.

Sin embargo, Marx fue *optimista* y consideró que el enfrentamiento entre clases sociales antagónicas no era un destino absolutamente inevitable de la humanidad, antes bien, creyó que el propio hombre puede hacerse dueño de su destino y eliminar este antagonismo. Y ello precisamente como consecuencia de la *praxis revolucionaria*, de la actividad de cara a la transformación del sistema político: dado que todas las situaciones de dominio tienen como fundamento último la existencia de la propiedad privada, podremos eliminar la opresión de un grupo sobre otro si eliminamos la propiedad privada. Hay que insistir en que esta valoración es optimista pues cabe pensar que la opresión de un grupo sobre otro, la injusticia y el sufrimiento, descanse en algo más básico aún que la propiedad privada, o que tal vez acompañará al hombre hasta el fin de la humanidad. Marx no defiende esta concepción pesimista y considera que eliminadas las causas sociales, eliminaremos el sufrimiento de la humanidad. La transformación de la sociedad precisa de una *acción revolucionaria que suprima la clases sociales*. En este punto las ideas de Marx no son claras, en algunos textos se subraya el carácter inevitable del fin del capitalismo (se dice por ejemplo, que en función de sus propias leyes, el capitalismo cava su propia tumba); sin embargo es más afín a su pensamiento la tesis de que el paso a una sociedad nueva se ha de hacer merced al esfuerzo revolucionario del proletariado.

El pensamiento marxista posterior al propio Marx suele establecer las siguientes fases en el proceso revolucionario hacia la sociedad sin clases:

1) *La democracia*: en esta etapa se constituye la "*dictadura del proletariado*" mediante la toma del poder político. Los marxistas suelen distinguir entre democracia obrera y democracia burguesa:
   - en la *democracia burguesa* la libertad de los individuos es meramente formal, es una libertad proclamada por la ley vigente pero que no viene acompañada por la posibilidad material para su realización. En esta democracia el verdadero poder está en manos de la burguesía y no de la clase trabajadora, a la que se le dan derechos sobre el papel pero no las condiciones materiales (económicas, políticas y sociales) para que realmente la ejerzan;
   - en la *democracia obrera* es la clase obrera la que ostenta realmente el poder, impidiendo mediante leyes y medios coercitivos diversos (policía, ejército, expropiación de tierras, control de los movimientos financieros, nacionalización de la banca y de las fábricas,...) la explotación de una clase social por otra. Desde el punto de vista de los obreros es una democracia porque el poder descansa en esta clase social, poder que se expresa institucionalmente en la creación de consejos obreros en las fábricas, o en órganos políticos en manos del partido comunista. Desde el punto de vista de la burguesía es una *dictadura* pues se emplean medios coercitivos para perseguir a los que defienden ideas contrarias a los intereses de la clase trabajadora y la violencia en la expropiación de las riquezas de los burgueses.
2) *El socialismo*: en esta fase se potencia el papel del Estado como instrumento para *racionalizar la producción* (economía dirigida, planes quinquenales para la economía, ...), la *distribución a toda la población de la riqueza generada* (sanidad pública, educación pública, obras públicas, subsidios, ...) y el *control social* (represión de los grupos que quieran volver a instaurar la propiedad privada y el sistema de clases sociales). En esta fase el Estado consigue un intenso desarrollo de los medios de producción y de la riqueza social y va eliminando las diferencias económicas y sociales de los distintos grupos o clases sociales que pudieran aparecer.
3) *El comunismo*: o culminación del proceso revolucionario. Es la fase definitiva en el desarrollo de la humanidad y con ella *comienza la auténtica historia humana*. Auténtica historia porque sólo en ella el hombre es realmente protagonista de su destino, sólo en ella se ha hecho dueño de sí mismo; Frente a esta fase, todo lo ocurrido antes al ser humano pertenece a su prehistoria. Es una época de abundancia, de plenitud, en donde ya habrán desaparecido definitivamente las clases sociales, los intereses particulares, e incluso el Estado, al menos el Estado entendido como el instrumento de un grupo para dominar sobre otro.

En relación con el proceso revolucionario como momento necesario para la superación de la sociedad capitalista y la instauración del comunismo, es preciso recordar también las siguientes consideraciones:

- respecto del *uso de la violencia*: muchos partidos comunistas, particularmente hasta los años setenta, aunque también algunos en la actualidad, consideraron que ésta era legítima y crearon grupos armados (guerrillas, grupos terroristas, ...);
- en cuanto a la *dictadura del proletariado*, los sistemas políticos instaurados tras las revoluciones propiciadas por los partidos comunistas como el ruso, chino, cubano..., la han defendido; otros partidos comunistas, por ejemplo los creadores del socialismo democrático, como el eurocomunismo de los partidos comunistas francés, español e italiano, han rechazado este método y han propuesto la persuasión democrática, el convencimiento de los electores antes que la violencia política como método para llegar al socialismo.

La posición de Carlos Marx sobre estas importantes cuestiones no está clara: no fue totalmente explícito en la valoración de la violencia como instrumento para la toma del poder por parte del proletariado, ni de la legitimidad de la violencia del Estado (dictadura del proletariado) sobre grupos sociales distintos a la clase obrera, aunque *los textos parecen avalar una interpretación autoritaria del poder político* (legitimación de la violencia y de la dictadura del proletariado). Tampoco explicó con claridad las peculiaridades del sistema social que llamamos socialismo y mucho menos el que llamamos comunismo.

De este modo, la *praxis revolucionaria* no hace mas que realizar el ideal filosófico de Marx, expuesto en su tesis XI sobre Feuerbach: "*los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo*".

Ver "materialismo histórico".

CLASE SOCIAL

Conjunto de personas con los mismos intereses económicos como consecuencia de relacionarse del mismo modo con los medios de producción. En la sociedad capitalista las dos más importantes son la burguesía y el proletariado.

El marxismo considera que *las clases sociales aparecen en las sociedades con división social del trabajo*. No todo el mundo trabaja de la misma manera, ni se relaciona del mismo modo con las fuerzas productivas. Con la aparición de la propiedad privada la sociedad se divide en dos grandes grupos o clases: la de las personas que poseen propiedad privada, que son dueñas de los medios de producción (tierras, fábricas, ...) y la de aquellas personas que no son dueñas de dichos medios y sólo disponen de la fuerza de su trabajo para sobrevivir. De este modo, son básicamente dos las clases sociales en toda sociedad que admite la propiedad privada de los medios de producción: la *clase explotadora* y la *clase explotada*. En función de las peculiaridades del modo de producción de cada sociedad, del modo en que cada sociedad produce bienes, las clases sociales serán distintas.

CLASIFICACIÓN DE LAS CLASES SOCIALES			
modo de producción	**ESCLAVISTA**	**FEUDAL**	**CAPITALISTA**
clase explotadora	amos	señores	burguesía
clase explotada	esclavos	siervos	proletariado

En el modo de producción capitalista la división social más importante es la que opone a la burguesía y al proletariado, aunque Marx también señaló variantes de estas clases sociales:

1. *burguesía financiera* (banqueros y propietarios de las materias primas);
2. *burguesía industrial* (propietarios de las grandes empresas);
3. *pequeña burguesía* (pequeña empresa, pequeños propietarios, comerciantes, ...);
4. *clase terrateniente* (dueños de las tierras);
5. *clase campesina;*
6. *proletariado* (obreros de las fábricas y asalariados en general, que viven exclusivamente de su trabajo);
7. *lumpemproletariado* (clase desposeída situada fuera del mundo laboral y que sólo es contratada esporádicamente, en función de las necesidades del capitalismo).

El factor fundamental que define a una clase es la relación que las personas que en ella se incluyen tienen con los modos de producción, pero, a partir de este factor principal, las clases sociales presentan también otras características: por ejemplo, en "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte" nos dice Marx que las condiciones económicas determinan "su *modo de vivir*, sus *intereses* y su *cultura*". Como consecuencia de la existencia de esta fractura en la sociedad, el marxismo es una teoría que destaca el conflicto, el enfrentamiento entre clases sociales (guerra encubierta dice Marx a veces); no es posible la armonía ni la paz social definitiva en las sociedades clasistas, la armonía y la paz social sólo será posible en la sociedad sin clases (comunismo).

Ver "modo de producción".

COMUNISMO

Sistema social en el que no existe la propiedad privada. La sociedad en su conjunto, no los individuos particulares, es la dueña de los fuerzas productivas.

A diferencia de otras propuestas comunistas (como la que Platón desarrolla en la "República"), Marx no explicó con detalle y precisión los rasgos de la sociedad comunista, ni su modo de organización social. Pero de los textos se pueden extraer las siguientes características:

- *no existe la propiedad privada*: la etapa anterior al comunismo, la dictadura del proletariado, se encargó de la abolición de la propiedad privada de los medios de

producción. En la sociedad comunista la propiedad es del conjunto de la sociedad; el modo concreto de realizar esta idea no está claro, pero parece que sólo mediante organismos o instituciones que distribuyan los beneficios y den a cada cual en función de sus necesidades y exijan de cada cual en función de sus posibilidades;

- *sociedad sin clases*: por no existir la propiedad privada no existe la división social en clases sociales, ni la explotación del hombre por el hombre; el hombre ya no es un mero instrumento para la producción, una cosa más que se puede vender y comprar en el mercado, sino un fin en sí mismo, una entidad con realidad propia;
- *abolición del Estado*: cuando Marx propone la abolición del Estado parece que se refiere al Estado en la medida en que éste es un instrumento para el domino de un grupo sobre otro, no tanto al Estado entendido como conjunto de instituciones que organizan la vida social (derecho, educación, sanidad, orden social, ...), que se acepta porque en la sociedad comunista ya no es expresión de las ideologías sino simple medio para la racionalización de la vida comunitaria. Con la desaparición del Estado burgués desaparece igualmente la política entendida como el ámbito de discusión de opciones económicas, sociales y morales distintas; desaparece la política y entran en juego sólo las discusiones de índole técnico relativas a la mejora de la comunidad;
- *desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas.*

CONCIENCIA DE CLASE

Conocimiento que el proletario tiene de la situación de explotación y alienación en la que vive como consecuencia del modo de producción capitalista.

Según la filosofía marxista, en la sociedad capitalista *la explotación es un dato objetivo*. Sin embargo, no siempre los trabajadores tienen conciencia de dicha explotación, por lo que con frecuencia es necesaria una actividad de propaganda y de concienciación de la clase trabajadora. La conciencia de clase consiste precisamente en este darse cuenta por parte del trabajador de la existencia de la alienación económica, política, social y religiosa en la que vive en la sociedad capitalista. En esta concienciación de la clase trabajadora es muy importante la aportación de la filosofía ya que ésta desenmascara las explicaciones que los propios capitalistas dan para justificar la sociedad capitalista, mostrando, por ejemplo el carácter social –no natural– de la propiedad privada, o la esencial dimensión que tiene la vida productiva para la autorrealización, o la esencia y mecanismo de la alienación económica. *La conciencia de clase es requisito indipensable para la revolución y la liberación de la explotación del hombre por el hombre.*

DERECHA HEGELIANA

O viejos hegelianos. Conjunto de filósofos sucesores o discípulos de Hegel que hacen una lectura conservadora de su pensamiento.

Los seguidores de Hegel se dividen en dos grupos a partir de la distinta interpretación que dan a la religión, la historia y la política: la derecha y la izquierda hegeliana. La derecha

hegeliana hace una *interpretación conservadora* de Hegel pues subraya de su pensamiento las tesis que más favorecen las ideas tradicionales, el orden político y social vigente. Al considerar válidas las tesis hegelianas en relación a la historia, y la exposición sistemática de sus ideas, acaban legitimando el Estado prusiano, con los estilos políticos, sociales y económicos que éste defiende –por lo tanto, el modo de producción capitalista. No son críticos con la religión, ni con el orden social existente. Hay una frase de Hegel que puede expresar bien la diferencia entre el punto de vista de la derecha hegeliana y la izquierda hegeliana: "todo lo real es racional, todo lo racional es real". La derecha hegeliana prefiere la primera parte de la frase, y, dada la valoración positiva que siempre tiene lo racional, acaban considerando como correcto el estado de cosas existente, puesto que éste es racional, es decir, correcto y bueno. Por el contrario, la izquierda hegeliana prefiere la segunda parte, indicando con ello que lo racional debe ser real, que lo racional aún no es propiamente real, y reclamando la transformación de la sociedad existente para aproximarla a la racionalidad. *Rosenkranz*, *Erdmann*, *Michelet*, *Fischer* son los más destacados representantes de la "derecha hegeliana".

Ver "izquierda hegeliana".

DIALÉCTICA

En Marx este término designa tanto el peculiar proceso con el que se desenvuelve la sociedad a lo largo de su propia historia como el modo en que se debe pensar para captar adecuadamente dicho proceso.

Etimológicamente significa "arte de conversar": de "día", reciprocidad, intercambio, y "logos", palabra, discurso. Este concepto no es una invención de Marx, ni siquiera de Hegel, pues ya la encontramos en la filosofía griega aunque con un sentido muy distinto. En el mundo griego la dialéctica era el *arte de discutir* y se oponía a la "retórica" o arte que enseñaba a hablar bien ante un auditorio. En este primer momento la dialéctica se situaba en el *nivel del discurso*: por ejemplo, Sócrates practicaba el arte de la dialéctica (el diálogo) con sus discípulos para ayudarles a alcanzar las esencias de las cosas; en Platón se identifica con la filosofía misma, y es el método para el conocimiento de las Ideas y el descubrimiento de la Idea de Bien como fundamento de la totalidad de la realidad. La filosofía posterior utilizó esta palabra para designar las enseñanzas dirigidas al aprendizaje de la discusión, y en algunos casos se la identificó con la lógica. En Kant también se sitúa en el nivel del discurso, aunque para referirse propiamente a aquellas argumentaciones que parecían ser verdaderas sin serlo realmente. Con *Hegel* el concepto "dialéctica" adquiere un significado más rico e importante. La dialéctica sigue siendo un *peculiar movimiento de la razón*, pero, dado que la realidad es racional, también un peculiar modo de desenvolverse la realidad. Hegel considera que la Idea o Dios se realiza en el mundo finito (crea el mundo finito) a partir de su propio ser, se niega a sí misma y a su infinitud transformándose en Naturaleza, la cual a su vez se negará de nuevo dando lugar a una realidad superior que incluye en su

seno las dos anteriores y dando lugar al mundo del Espíritu. A su vez, el Espíritu se desenvuelve en procesos dialécticos hasta culminar en el Espíritu Absoluto y en la autoconciencia del Espíritu Absoluto mediante la propia filosofía. *Marx toma el concepto de dialéctica de Hegel pero elimina toda la interpretación religiosa o teológica, considerando que el movimiento descrito por la dialéctica tiene como sujeto el mundo de la naturaleza y de la historia, el mundo finito.*

Podemos caracterizar la dialéctica como la teoría que acepta:

1) *El cambio*: a diferencia de otros modos de entender las cosas que identifican el ser con lo permanente, la concepción dialéctica concibe al movimiento como una de las categorías fundamentales del ser, *la realidad está sometida al devenir y la historia*, por lo que quien no sea capaz de captar un objeto en términos de su construcción histórica, de su formarse a través del tiempo, no comprenderá bien dicho objeto.
2) *La contradicción*: el cambio tiene su origen en la existencia de contradicciones en el seno mismo de las cosas; *la realidad es el ámbito en donde se da el conflicto, el enfrentamiento, y ello tanto en la Naturaleza como en el mundo humano o historia propiamente dicha.* Esta idea, traducida en términos de teoría política, implica comprender cómo las distintas construcciones sociales son consecuencia del conflicto entre clases sociales antagónicas.
3) *Racionalidad del cambio*: el cambio no es un movimiento caótico, desordenado, sino que sigue una ley, una racionalidad; hay un orden racional en el desenvolvimiento de la realidad. El esquema más abstracto de todo cambio es el de tesis, antítesis y síntesis:
   - *tesis:* o momento de afirmación de una realidad;
   - *antítesis:* o momento de negación de la realidad anterior;
   - *síntesis:* o momento de integración de las dos realidades contradictorias anteriores; esta síntesis es, a su vez, una tesis nueva que da lugar a otra antítesis, la cual da lugar a una síntesis nueva, etc.

   (Los términos "tesis", "antítesis", síntesis" se encuentran más en la filosofía hegeliana y el idealismo alemán que en los textos de Marx y Engels, quienes prefieren los términos "*afirmación, negación y negación de la negación*").
4) *Interpretación no fragmentaria de la realidad*: las cosas son lo que son en la medida en que forman parte de todos más amplios, en la medida en que participan de relaciones con el todo; cada objeto real es un caso particular o momento del todo. Hegel describe este rasgo indicando que "lo verdadero es el todo". Esta idea se refleja en la primacía que el marxismo da a la sociedad y al Estado sobre el individuo, en la comprensión del individuo a partir de sus relaciones sociales.

Pero de todas las características citadas, la más importante es la de la contradicción: para la dialéctica la contradicción, el enfrentamiento entre opuestos, es una dimensión fundamental de la realidad. En este punto, tanto Hegel como Marx reconocerán un antecedente en la idea heracliteana de la "guerra", es decir, la oposición de los contrarios, como "el padre de todas las cosas", la esencia íntima del ser.

Las *diferencias* fundamentales entre la concepción de la dialéctica marxiana y la hegeliana son las siguientes:

- *para Hegel el sujeto de la dialéctica es la Idea o Dios, para Marx el mundo finito, la Naturaleza, y el mundo humano*;
- para Hegel el momento de la negación de la negación (la síntesis) incluye en su interior los momentos anteriores (la tesis y la antítesis), para Marx la negación de la negación no lleva necesariamente a ello; *Marx señala más bien el momento de contradicción*, de enfrentamiento entre elementos opuestos, y su capacidad para promover el cambio. La prueba de que este momento de síntesis no recoge los términos antitéticos es que en la sociedad comunista las clases sociales desaparecen, no se mantiene en su seno ninguna de las clases antagónicas.

Ver "materialismo dialéctico", "materialismo histórico".

DICTADURA DEL PROLETARIADO

Momento posterior a la revolución en virtud del cual el proletariado usa de su poder para expropiar a los capitalistas de la posesión de los medios de producción y concentrarlos en manos del Estado. Es una fase de transición al sistema económico propuesto por Marx como sistema económico ideal: el comunismo.

Ver "cambio social".

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Recibe este nombre la filosofía de los siglos XIX y XX.

Más exactamente, la filosofía contemporánea comienza con la crisis del *Idealismo alemán* (Fichte, 1762-1814, Hegel, 1770-1831 y Schelling, 1775-1854), en la *segunda mitad del siglo XIX,* como un intento de superación del pensamiento hegeliano. Resulta muy difícil establecer las características de esta época, como no sea la de la existencia de *múltiples y opuestos sistemas filosóficos*, ninguno de los cuales parece dominar sobre el resto. Dada la puntualización anterior, se puede arriesgar una caracterización común si nos limitamos a dos cuestiones:

- *escasa valoración de la realidad trascendente (Dios y el mundo espiritual):* tal vez éste es uno de los rasgos más comunes a los sistemas filosóficos posthegelianos, pues de una u otra manera la filosofía contemporánea se despreocupa de lo trascendente (con la excepción de la fenomenología y de corrientes menores como el personalismo y la neoescolástica), y en algunos casos parece definirse incluso por su oposición a lo trascendente (marxismo, vitalismo, filosofía analítica, ...);
- *crisis de la razón:* es también común la *duda respecto de que la filosofía pueda alcanzar una descripción racional de la realidad*, al menos en el sentido fuerte de racionalidad que ha dominado durante la mayor parte de la historia de la filosofía: la razón como el instrumento para el conocimiento absoluto (objetivo, universal, informativo y explicativo); en algunos casos porque expresamente se reivindica el

irracionalismo (Nietzsche), en otros porque se defiende, también expresamente, el ámbito de la finitud (marxismo, existencialismo), y, finalmente, en otros porque se declara que sólo las ciencias son capaces de obtener un verdadero conocimiento de la realidad (positivismo, neopositivismo y filosofía analítica).

El cuadro siguiente no recoge la totalidad del abigarrado conjunto de teorías que nos ofrecen estos dos últimos siglos, limitándose a los movimientos más importantes y a sus representantes más destacados.

1) *Positivismo*
   - Comte (1798-1857)
   - Stuart Mill (1806-1873)
   - Spencer (1820-1903)
2) *Marxismo*
   - Marx (1818-1883)
   - Engels (1820-1895)
   - Lenin (1870-1924)
3) *Vitalismo*
   - Nietzsche (1844-1900)
   - Dilthey (1833-1911)
   - Bergson (1859-1941)
   - Ortega y Gasset (1883-1955)
4) *Fenomenología*
   - Husserl (1859-1938)
   - Max Scheler (1883-1955)
5) *Existencialismo*
   - Kierkegaard (1813-1855)
   - Heidegger (1889-1976)
   - Sartre (1905-1980)
6) *Neopositivismo y filosofía analítica*
   - Russell (1872-1870)
   - Schlick (1882-1936)
   - Wittgenstein (1889-1951)
   - Carnap (1891-1970)

FUERZAS PRODUCTIVAS

Conjunto de medios de producción que cada sociedad utiliza para obtener los distintos bienes necesarios para la subsistencia. Comprende las riquezas naturales o materias productivas, los conocimientos y medios técnicos utilizados para la producción, y la propia fuerza productiva del ser humano.

Las fuerzas productivas evolucionan con el paso del tiempo y aumentan con el progreso científico y tecnológico. El materialismo histórico considera que a cada estadio de desarrollo de las fuerzas productivas le corresponde un tipo determinado de relaciones de producción, y, más en general, un tipo de sociedad y de política.

Ver “relaciones de producción” y “modo de producción”.

IDEALISMO

El idealismo considera que la realidad no es independiente del sujeto cognoscente o pensante sino una consecuencia de su actividad.

Es preciso no confundir los tres sentidos siguientes de la palabra “idealismo”:

- en el lenguaje corriente llamamos idealista a toda persona que cree imprescindible la realización de un ideal, que no acepta las cosas tal y como son y quiere aproximar la realidad a valores morales y políticos;

- algunos autores llaman idealista a la filosofía platónica porque este autor afirmó que la auténtica realidad estaba en el mundo de las Ideas, y no en la realidad sensible que se ofrece a los sentidos;
- pero en la historia de la filosofía el sentido más propio de este término no es ni el primero ni el segundo: *llamamos idealista al filósofo para el cual la realidad es una consecuencia de la actividad del sujeto.* Hay que tener cuidado con esta definición pues nadie niega que existen ciertas realidades que son consecuencia de la actividad del sujeto: los objetos artificiales los ha creado el hombre gracias a la intervención de su cuerpo, el artesano crea físicamente un objeto a partir del movimiento de sus manos y de la planificación de su mente; por otro lado, los objetos de la fantasía también dependen de nosotros, en este caso no de nuestro cuerpo sino de nuestra mente. Cuando se indica que para el idealismo la realidad es consecuencia de la actividad del sujeto no se quiere decir nada de lo anterior. Esa actividad no es la de los órganos corporales del sujeto, y la realidad creada de este modo no es una mera fantasía como en el caso de los productos de la imaginación. *El idealismo considera que en el acto de conocimiento el sujeto que conoce influye en la realidad conocida, que la mente está sometida a unos procesos o mecanismos que determinan y construyen la realidad del objeto conocido.* Un ejemplo claro de idealismo es el de la filosofía kantiana: Kant creyó que la mente impone a la realidad conocida características que son consecuencia de la propia naturaleza de la mente (el tiempo y el espacio, por ejemplo).

El idealismo filosófico se contrapone al realismo filosófico. Podemos comprender qué es el idealismo si lo comparamos con el realismo, la posición filosófica opuesta:

1) *para el realismo*
   - la realidad conocida existe aunque nosotros no la conozcamos;
   - a la realidad conocida no le afecta para nada el hecho de que nosotros la conozcamos, su ser no queda modificado por el acto de conocimiento, por el hecho de haberla conocido o de estar ahora conociéndola;
   - en resumen, *la cosa conocida es independiente del sujeto cognoscente;*
2) sin embargo, *para el idealismo*
   - la realidad conocida tiene existencia sólo en la medida en que nosotros la conocemos;
   - a la realidad conocida le afecta o influye el hecho de ser conocida por nosotros, es como es porque nosotros la conocemos;
   - en resumen: *la realidad conocida no es independiente del sujeto cognoscente.*

Por estas tesis, para *muchos autores el idealismo no es otra cosa que una forma sofisticada de subjetivismo.* El idealismo es una concepción filosófica difícil de comprender, y ello precisamente porque parece contraria a nuestras convicciones más básicas; se suele indicar que *el sentido común es realista*, que la actitud natural o espontánea de las personas es realista pues de forma espontánea tendemos a considerar que lo que conocemos (lo que percibimos, lo que nos enseña la ciencia) está en la realidad antes que lo conozcamos, que las cosas existen fuera de nuestro pensamiento.

Se han dado distintas formas de idealismo, aunque curiosamente todas después de la filosofía cartesiana. Hasta la Edad Moderna la filosofía había sido realista, con distintas variantes y matices, pero en general realista. A partir de Descartes muchos autores han defendido el idealismo, seguramente como consecuencia del descubrimiento de la subjetividad como el ámbito de la evidencia absoluta y de la convicción cartesiana de que el objeto inmediato de nuestro conocimiento no es la realidad en sí misma sino la representación de la realidad en nuestra mente (las ideas). Las diferencias más importantes entre los sistemas filosóficos idealistas las tenemos en las dos cuestiones siguientes:

- *los límites en la tesis de que en el conocimiento el sujeto determina la realidad del objeto conocido:* así para el idealismo de Berkeley, Dios y las otras mentes existen de modo independiente al propio pensamiento (no es idealista respecto de su realidad), pero las cosas materiales agotan su ser en ser percibidas, en ser conocidas (sí es idealista respecto de su realidad); para Kant nuestra mente influye en el objeto conocido, pero más allá de la realidad conocida hay otra realidad plena, independiente de nuestro pensamiento, incognoscible pero cierta: la cosa en sí; para el idealismo hegeliano, todo es producto del pensamiento, no existe esa supuesta realidad en sí que esté más allá de lo conocido;
- *el problema de identificar quién es el sujeto que realiza las distintas síntesis o actividades de conocimiento*: para Berkeley el sujeto cognoscente es el hombre concreto, cada persona que percibe y piensa; para Kant el sujeto cognoscente no se puede identificar con el sujeto empírico, con el sujeto que se ofrece en la experiencia y cuya mente se da ya en el tiempo y cuyo cuerpo en el tiempo y en el espacio. Kant no aclaró adecuadamente quién o qué es el sujeto del cual se predican las categorías y el resto de estructuras aprióricas que influyen en el conocimiento y al que llamó sujeto trascendental. Para Hegel el sujeto en cuyo pensamiento se muestra y se crea la realidad no es el hombre concreto, el sujeto empírico; este filósofo habla de la Razón, la razón con mayúscula, que parece identificar con lo que ordinariamente llamamos Dios o Infinito.

En algunos textos Marx parece aproximarse al idealismo al afirmar que la realidad no es independiente de la actividad humana (aunque no del espíritu sino de la suma de sus actividades productivas), pero si nos limitamos a su versión más popular, *el marxismo es contrario al punto de vista idealista* pues considera que la realidad no es consecuencia del espíritu sino el espíritu de la realidad (de la Naturaleza).

IDEALISMO ALEMÁN

Movimiento filosófico alemán de la primera década del siglo XIX que, desarrollando algunas sugerencias de la filosofía kantiana, considera a la realidad como un producto de la Razón.

El idealismo alemán tiene su origen en Kant: recordemos que, según este filósofo, en la experiencia de conocimiento el sujeto cognoscente es activo, aporta en dicha experiencia las estructuras aprióricas que en él se encuentran y ordena, reúne o sintetiza el material bruto de la sensación mediante mecanismos que descansan en él

mismo. El fenómeno –lo único que realmente nos cabe conocer– es una consecuencia de la actividad del Sujeto Trascendental. Sin embargo Kant creyó que podíamos postular la existencia de una realidad trascendente, no fenoménica, una realidad independiente del sujeto (la cosa en sí o noúmeno), aunque para nosotros absolutamente desconocida. Esta tesis limita la actividad de la razón humana, y es consecuencia de la concepción de dicha razón como facultad de conocimiento finita, del reconocimiento de la propia finitud. Sin embargo, los filósofos alemanes posteriores a Kant hacen una valoración más optimista de la Razón y acaban considerando a ésta como una facultad que carece de límites. Las características de este movimiento son las siguientes:

1. *Rechazan la noción de noúmeno o cosa en sí*: no existe nada que esté más allá de la realidad conocida, no hay distinción entre la realidad pensada y la realidad en sí misma.
2. *Potencian el papel activo del sujeto*: para Kant el sujeto es activo en el sentido de que influye en lo conocido a partir de sus estructuras aprióricas y de los procesos que en ellas descansan, pero creyó también que en el sujeto había una dimensión de pasividad, pasividad que se muestra en el hecho de que el sujeto elabora el fenómeno a partir de un material caótico que le viene ya dado (el material bruto de la sensación); los idealistas consideran que es preciso rechazar esa dimensión de pasividad y concluyen que *absolutamente todos los aspectos de la realidad conocida son una consecuencia de la actividad del sujeto cognoscente*.
3. *La Razón no se identifica con ninguna razón finita particular*: el sujeto cuya actividad intelectual da lugar a la realidad no es ningún hombre concreto; estos filósofos no son claros sobre este tema, pero parece –al menos en el caso de Hegel– que la identifican con lo Infinito, cuya expresión más clara en el mundo humano es Dios.
4. *El proceso por el cual la Razón o Infinito da lugar a la realidad tiene lugar en el tiempo y sigue un orden, al que dieron el nombre de dialéctica*. Entenderán este movimiento de autodesenvolvimiento de la Razón o dialéctica como un proceso formado por tres *etapas: la tesis o afirmación, la antítesis o negación, y la síntesis o superación de los contrarios* en una realidad más perfecta que integra, superándolos, los momentos precedentes. Este proceso se puede ejemplificar con la teoría hegeliana de la dialéctica: para Hegel los tres momentos básicos son el de la Idea considerada en sí misma y anterior a su revelación en el mundo finito (tesis), la Idea expresándose en el mundo finito, en el ámbito de la Naturaleza (antítesis), y, finalmente, el momento de su perfección mediante la integración de ambas dimensiones en el mundo del Espíritu (síntesis). Simplificando mucho podríamos identificar la Idea con Dios (lo realmente Infinito), la antítesis con su manifestación como realidad finita (el mundo natural), y la superación de ambas realidades con el mundo humano (mezcla de infinito y finito). La idea de la dialéctica como proceso o movimiento basado en la contradicción va a influir poderosamente en la filosofía marxista, aunque desprovista de su dimensión teológica.
5. Una consecuencia de las tesis anteriores es la *clara tendencia panteísta*. La teología anterior (por ejemplo, Santo Tomás) defendía posiciones que se podrían incluir

en el teísmo (la consideración de Dios como un ser personal, providente, creador del mundo natural e independiente de él); el idealismo alemán, sin embargo, tiene una visión más compleja de lo divino, parece considerar al teísmo como una forma de antropomorfización de lo divino, y, eliminando la radical separación entre el ámbito de las criaturas y la realidad de Dios, acaba considerando que todo participa de la infinitud: la Naturaleza es una forma particular de expresarse Dios, como otra es la que vivimos en la religión, y otra la que se ofrece en el arte y la filosofía.

Las tres variantes principales del idealismo alemán son el *"idealismo subjetivo" de Fichte, el "idealismo objetivo" de Schelling y el "idealismo absoluto" de Hegel.* Marx toma algunos elementos importantes del idealismo alemán, en particular de Hegel (los conceptos de alienación, dialéctica,...), pero interpretándolos en un sentido materialista.

IDEOLOGÍA

Sistema de representaciones del mundo (filosofía, arte, religión, derecho, moral, ...) que utiliza la clase dominante para legitimar su posición privilegiada frente a las clases oprimidas.

En sociología se llama ideología a todo *conjunto más o menos sistemático de creencias que intentan explicar al hombre y el mundo, a la vez que orientar su conducta a partir de ciertos valores aceptados como correctos*. En este sentido general, toda teoría del mundo es una ideología: lo es tanto el punto de vista reaccionario como el conservador, tanto el progresista como el radical (incluido el propio marxismo). En todas las sociedades encontramos teorías del mundo o ideologías puesto que, como señaló Engels, "todo lo que mueve a los hombres tiene que pasar necesariamente por sus cabezas". Pero el marxismo añade a este concepto general las siguientes peculiaridades:

a) entiende la ideología de un modo tan amplio que *acaba identificando ideología con cultura*; en la "Crítica de la economía política" nos dice Marx que la ideología abarca el derecho, la política, la religión, el arte, la filosofía, y (sugiere) hasta la misma ciencia;
b) las ideologías no *describen al hombre* y su situación en el mundo y la sociedad de un modo correcto, sino *de un modo deformado, falso*;
c) *esa deformación en la descripción del hombre es consecuencia del interés de la clase dominante por mantenerse en su situación de dominio;* como nos dice Marx en "La ideología alemana" "las ideas de la clase dominante, son, en todas las épocas, las ideas dominantes". La clase dominante dispone de los medios de producción material, pero también del control y producción de los bienes espirituales, de la producción de la cultura, por lo que las ideas que en una sociedad dominen serán las que la clase dominante quiera que dominen;
d) *las ideologías son un "producto social"*: los pensamientos de los hombres son consecuencia de la sociedad en que viven, particularmente del orden económico vigente;
e) como resultado de la tesis anterior, *las distintas formas de ideología (religión, política, filosofía) no tienen historia ni desarrollo propio*; esto quiere decir, por

ejemplo, que una historia de la filosofía que explique los distintos sistemas filosóficos a partir de los problemas y las soluciones que los filósofos han presentado (una historia "interna" de la filosofía) es una mala historia de la filosofía; la "buena" historia de la filosofía debe mostrar la relación entre los sistemas filosóficos que aparecen a lo largo de la historia y las circunstancias económicas de las que son un reflejo.

Dada esta interpretación de la ideología como una forma de alienación, una de las tareas fundamentales de la filosofía será la de desenmascarar el supuesto carácter objetivo de las descripciones ideológicas; *la filosofía se concibe esencialmente como filosofía crítica*. Esto es lo que intenta hacer el marxismo, por ejemplo, con su crítica a la religión y a la economía política clásica. Y es también lo que lleva al marxismo a creer que una de las tareas más difíciles será lograr en el proletariado una conciencia de clase pues, dado el control que tiene la clase explotadora de las distintas formas de producción espiritual, lo más probable es que el propio proletariado defienda ideas que no le convienen, ideas que son las que a la clase dominante le interese que piense. La superación definitiva de las ideologías sólo podrá realizarse con la desaparición de la explotación del hombre por el hombre.

Ver "materialismo histórico".

INFRAESTRUCTURA

O estructura económica. Base material de la sociedad que determina la estructura social y el desarrollo y cambio social. Incluye las fuerzas productivas y las relaciones de producción. De ella depende la supraestructura.

Las tesis marxistas más claras relativas a la infraestructura son las siguientes:

- *es el factor fundamental del proceso histórico y determina el desarrollo y cambio social*; dicho de otro modo, cuando cambia la infraestructura, cambia el conjunto de la sociedad (las relaciones sociales, el poder, las instituciones y el resto de elementos de la supraestructura);
- *la componen las fuerzas productivas* (recursos naturales, medios técnicos y fuerza del trabajo) *y las relaciones de producción* (los vínculos sociales que se establecen entre las personas a partir del modo en que éstas se vinculan con las fuerzas productivas, las clases sociales, por ejemplo);
- *de ella depende la supraestructura* (formas jurídicas y políticas, filosofía, religión, arte, ciencia, ...).

IZQUIERDA HEGELIANA

Grupo de filósofos en mayor o menor medida fieles a la filosofía hegeliana, que destacan los aspectos más críticos de su filosofía, defienden posiciones progresistas en política, la mayor independencia del poder civil frente a la religión y tesis contrarias al cristianismo.

La filosofía dominante en Alemania en la primera mitad del siglo XIX fue la hegeliana. Tras la muerte de Hegel en 1831 un grupo de pensadores interpretó su pensamiento en clave conservadora (la "derecha hegeliana"), pero muy pronto aparecieron otros autores con propuestas muy distintas: la "izquierda hegeliana". Este movimiento comienza con el debate sobre la religión abierto por *Strauss* con la publicación de su obra "La vida de Jesús" (1835): Strauss considera que el cristianismo tiene una naturaleza mitológica y su éxito se debe a factores históricos y sociales, no sobrenaturales; concluye Strauss que con el desarrollo de la humanidad el cristianismo será superado. Los *jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda* admiten ese punto de vista crítico. En esta crítica al cristianismo destacó también *Feuerbach* con su obra "Esencia del Cristianismo" (1841). Las tesis principales de este filósofo en contra de la religión tradicional son las siguientes:

- rechaza la inmortalidad del alma y valora positivamente la percepción y el cuerpo, frente al pensamiento abstracto y al espiritualismo de la filosofía hegeliana;
- la religión y la teología son antropología enmascarada: los predicados que se atribuyen a Dios se refieren propiamente al hombre, aunque la religión los traslada a un ser abstracto, imaginario; el hombre toma lo mejor de sí mismo (su inteligencia, sus sentimientos, su voluntad) y los traslada al ámbito de lo infinito, inventándose el mundo religioso; Dios no crea al hombre, el hombre crea a Dios;
- la religión es una forma de alienación del hombre; Feuerbach anticipa las ideas marxistas de la religión como alienación y como "opio del pueblo: el hombre se aliena en la religión porque, en primer lugar, el mundo trascendente, Dios, es una invención humana creada con los materiales que toma de sí mismo (particularmente de sus sentimientos), pero más aún porque ese mundo inventado se vuelve contra el hombre mismo, pues su preocupación por lo sobrenatural le resta capacidad para ocuparse del único ámbito en donde le es posible el perfeccionamiento, el mundo de la finitud, el mundo real. Feuerbach reclama un cambio radical en la consideración y valoración de la humanidad y de la religión: antes Dios era el ser ideal que reunía en sí todas las perfecciones imaginables, ahora el depositario de la esencia y los atributos divinos es el hombre, no el individuo concreto, limitado y finito, sino la humanidad en su conjunto. Feuerbach rechaza la religión entendida al modo tradicional, pero reclama lo que algunos autores llaman "antropoteísmo", una nueva forma de religiosidad basada en la divinización de la humanidad: el hombre es Dios para el hombre.

Marx estudia cuidadosamente el sistema hegeliano y muy pronto participa de las ideas de la izquierda hegeliana y del activismo político de algunos de sus miembros, separándose de ellos tras su radicalización política y su defensa del comunismo. Marx acepta algunas de las ideas principales de Feuerbach (la crítica a Hegel, su reivindicación de la corporeidad y de la percepción, su idea de Dios como invención humana, su tesis de la alienación religiosa), pero rechaza aspectos importantes de su filosofía:

- Marx creyó que la crítica de Feuerbach a la religión era inadecuada porque este filósofo *no consiguió entender cabalmente la razón última de la aparición de la*

religión, que para Marx es la existencia de explotación económica, de la alienación básica consecuencia de la explotación del hombre por el hombre;

- Feuerbach pensó que para la superación de la religión era suficiente su superación intelectual, el desarrollo de una nueva filosofía que mostrase lo absurdo de las creencias religiosas tradicionales; *Marx creyó, sin embargo, que esta superación en el mundo del pensamiento no es suficiente*, además es preciso cambiar la realidad, cambiar el sistema productivo que ha dado lugar a la alienación religiosa (en la sociedad comunista no existirá la religión pues no existirá la explotación económica);
- Feuerbach creyó que los atributos divinos le corresponden al hombre, no al Dios tradicional, proponiendo algo así como una religión de la Humanidad; *Marx no aceptó esta sustitución de Dios por el Hombre como objeto de culto religioso.* Sin embargo, muchos autores destacan el paralelismo del marxismo con la religión: culto a los líderes, preocupación por las fuentes o textos de Marx como la que el cristiano tiene respecto de la Biblia, escatología o descripción de un tiempo futuro al que inevitablemente conduce la historia y en donde el hombre cumplirá su destino, gusto por los ritos, cánticos, imágenes y las manifestaciones sentimentales multitudinarias, preocupación por mantener a los seguidores en la ortodoxia y persecución de las interpretaciones consideradas heréticas, fe en la verdad de la propia doctrina y en la inminencia de la revolución,... Aunque no es nada descabellada esta interpretación del modo concreto en que muchas personas y sistemas políticos defienden el marxismo, este modo de vivir la doctrina marxiana no coincide con las declaraciones de Marx (el propio Marx criticó irónicamente la lectura dogmática de su pensamiento que ya empezaba a estar presente en su época indicando que él no era marxista).

Los principales representantes de la izquierda hegeliana fueron *Strauss, Bauer, Feuerbach, Ruge, Stirner, Engels y Marx.*

MARXISMO

Doctrina de Marx, Engels y de sus seguidores.

Los factores que determinaron la aparición del marxismo fueron:

- *la economía política inglesa*, particularmente *Ricardo* y *Adam Smith*, estudiada y criticada por Marx en "El Capital"; el marxismo aspira a explicar la explotación del hombre a partir de la comprensión de los mecanismos y leyes de la vida económica;
- *la práctica revolucionaria:* desde sus mismos orígenes el marxismo se presenta como un movimiento revolucionario, por lo que la historia del propio marxismo está trabada con la historia del movimiento obrero;
- *la filosofía alemana:* Marx se inicia en filosofía con el estudio y crítica de la filosofía hegeliana, participando en el movimiento filosófico denominado "izquierda hegeliana".

Podemos resumir las tesis básicas del marxismo en los siguientes puntos:

1. *La filosofía tiene un papel emancipador*: es el instrumento intelectual con el que podemos entender las causas de la explotación y la injusticia social y que nos permite actuar racionalmente para la superación de la alienación.
2. *Crítica a la alienación*: consideración de que el sufrimiento humano es, básicamente, consecuencia de la explotación económica.
3. *Materialismo histórico*: la defensa del papel de la *base económica* en la gestación y transformación de las sociedades, de la existencia de clases sociales y de su inevitable antagonismo.
4. *Materialismo dialéctico*: interpretación de la realidad en términos de materia en movimiento y del mundo natural en términos no mecanicistas sino dialécticos (sin embargo, cabe anotar que todos los marxistas aceptan el materialismo pero no todos la interpretación del mundo natural en términos dialécticos).
5. *Consideración del mundo en términos materialistas*: crítica a la religión, ateísmo y concepción no trascendente de la realidad humana.
6. *Propuestas políticas radicales*: en general, el marxismo defiende actitudes políticas muy contrarias al orden político tradicional, defienden la transformación de la sociedad a partir de la lucha obrera y revolucionaria (aunque también encontramos marxistas más moderados que proponen cambios democráticos hacia el socialismo).
7. *Abolición de la propiedad privada*: la "receta" para la superación de la alienación y explotación del hombre por el hombre es la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, la instauración del comunismo.
8. *Valoración del Estado*: frente a las posiciones de derechas, la izquierda, particularmente la marxista, entiende al hombre como un ser social y reivindica el papel del Estado como el instrumento adecuado para la redistribución de la riqueza y como el órgano racional necesario para la producción de bienes.

Variantes más importantes del marxismo:

1) *Filosofía de Marx y Engels* *
2) *Marxismo soviético*
   - Plejanov (1857-1918)
   - Lenin (1870-1924)
   - Trotsky (1870-1940)
   - Stalin (1879-1953)
3) *Escuela de Frankfurt*
   - Marcuse (1898-1979)
   - Adorno (1903-1969)
   - Habermas (1929)
4) *Marxismo estructuralista*
   - Althusser (1918-1990)
5) *Marxismo existencialista*
   - Sartre (1905-1980)

* Algunos historiadores de la filosofía utilizan la expresión "*filosofía marxiana*" para referirse a la filosofía del propio Carlos Marx y distinguirla de las aportaciones de sus seguidores o filosofía marxista.

MATERIALISMO

Teoría filosófica para la cual la totalidad de la realidad puede explicarse en términos de materia en movimiento.

Como teoría filosófica, el materialismo se opone

- al *idealismo*, para el que la materia es un producto de la mente o espíritu;
- al *espiritualismo*, que considera imposible reducir el espíritu a materia.

El materialismo afirma que sólo existen sustancias corpóreas, que el mundo natural puede explicarse a partir de sí mismo, sin referencia alguna a un principio explicativo exterior como Dios. El materialismo defiende el ateísmo (excepto en aquellos casos en que interpreta a Dios en términos corpóreos, como en la filosofía de Epicuro) y considera que la vida anímica y la conducta humana no son manifestaciones de una supuesta substancia espiritual o alma sino del cuerpo, particularmente del cerebro.

A lo largo de la historia de la filosofía encontramos diversos tipos de materialismos, desde el materialismo de los atomistas griegos hasta el materialismo del siglo XX consecuencia de la primacía de la ciencia. En el siglo XVIII muchos de los enciclopedistas defienden tesis materialistas, destacando los materialistas *Lamettrie*, *Helvétius*, *Maupertuis*. En Alemania los sistemas idealistas, desde Kant hasta Hegel, rechazaron el materialismo, pero tras la muerte de éste último, con el desarrollo de las ciencias naturales, y de modo destacado a partir del evolucionismo de Darwin, prolifera de nuevo el materialismo. *Marx acepta el materialismo y fue influido particularmente por el que defiende Feuerbach.*

MATERIALISMO DIALÉCTICO

Teoría filosófica marxista según la cual la realidad puede entenderse como materia que se desenvuelve o modifica siguiendo las leyes de la dialéctica.

El materialismo dialéctico no se encuentra explícitamente en Marx sino en Engels y posteriormente en Lenin y Stalin. Plejanov le da el nombre y la abreviatura "Diamat". Consiste en aplicar a la naturaleza el método dialéctico, particularmente las leyes dialécticas siguientes, tal como las expuso sistemáticamente Lenin a partir de los textos de Engels:

1. *Ley del tránsito de la cantidad a la cualidad*: cuando los cambios cuantitativos adquieren un nivel crítico, se produce un cambio cualitativo, un salto que da lugar a una realidad de una especie superior. Engels ilustra esta ley con el ejemplo del agua que se calienta gradualmente hasta que en un momento decisivo se convierte en vapor. La vida se produce por un salto cualitativo de la materia inorgánica, la vida animal de la vegetal y la conciencia espiritual a partir de la animal.
2. *Ley de la unidad y lucha de los contrarios*: todos los elementos de la naturaleza incluyen en su interior contradicciones, fuerzas antagónicas que dan lugar a nuevos cambios.

3. *Ley de la negación de la negación*: en términos de Hegel, tesis, antítesis y síntesis, en términos marxistas, afirmación, negación y negación de la negación. Engels cree que esta ley es válida tanto para la historia, como para el pensamiento, como para la naturaleza misma. La negación no es negación pura y simple sino asimilación de lo negado, pero en un estadio de realidad superior. Engels pone el famoso ejemplo del grano de cebada: si lo consumimos lo negamos sin más, pero si lo plantamos de él sale la planta, que es su negación, y de la planta nuevos granos (negación de la negación).

Con el materialismo dialéctico *el marxismo se opone al materialismo mecanicista*, para el cual las realidades superiores son meros reflejos de las inferiores y pueden ser explicadas con categorías propias de las inferiores: el materialismo dialéctico considera que hay niveles de realidad superiores, consecuencia de los inferiores pero no reductibles absolutamente a ellos (la vida, por ejemplo, al mundo inorgánico, o la conciencia a vida inconsciente). El materialismo dialéctico defiende también una concepción evolucionista del mundo natural. Marx y Engels estudiaron "El origen de las especies" (1859) de Darwin y creyeron que este autor era capaz de explicar la vida compleja a partir de vida más simple sin necesitar de principios teológicos.

MATERIALISMO HISTÓRICO

Teoría marxista de la historia. Cree posible entender los cambios sociales y políticos a partir de los cambios que se dan en la base material de la sociedad, en los modos de producción.

El materialismo histórico quiere ser una teoría científica sobre la formación y desarrollo de la sociedad. Mediante una teoría económica, histórica y filosófica intenta descubrir las leyes que rigen el cambio social y presenta un método para la interpretación de los conflictos sociales y su transformación. La característica definitoria del materialismo histórico (abreviado a veces con la fórmula "*Hismat*") consiste en la afirmación de que *son las bases económicas y los modos de posesión de los bienes materiales los que se encuentran a la base de toda transformación social.* La estructura social y el motor del cambio no son las voluntades de las personas tomadas individualmente, ni las ideas, ni mucho menos la voluntad divina, sino lo material, la vida económica y social reales del hombre, las necesidades económicas y los intereses económicos de los distintos grupos sociales.

Se suele incluir al materialismo histórico en lo que se ha llamado "*teorías o filosofías de la sospecha*": las "filosofías de la sospecha" mantienen que para comprender la conducta de un individuo o de un grupo social no es adecuado atender a la explicación que dicho individuo o grupo da, pues dicha explicación no es objetiva, está mediatizada, es consecuencia de los intereses del individuo o grupo. Para entender a un individuo o grupo es necesario "sospechar" de la comprensión que él tiene de sí mismo y remitirse a otro nivel de realidad distinto al de la propia conciencia. Los filósofos de la sospecha han sido *Freud*, que destaca la motivación inconsciente en la conducta humana, *Nietzsche,* para el

que la cultura occidental esconde su carácter antivital, y el *marxismo,* según el cual el fundamento verdadero de la conducta social no está en el nivel de la comprensión que los hombres tienen de sí mismos, comprensión que se sitúa en el nivel de las ideologías, sino en el nivel de los intereses económicos y políticos del grupo dominante.

Marx nunca utilizó los términos "materialismo histórico" o "materialismo dialéctico"; Marx y Engels utilizaron más bien las expresiones "*método dialéctico*" o "*teoría materialista de la historia*".

MERCANCÍA

Objeto producido en la sociedad capitalista dotado de valor de uso y valor de cambio. Marx la define como la "célula económica de la sociedad burguesa".

En los "Manuscritos filosófico-económicos" Marx analiza la alienación desde una perspectiva más filosófica que científica, y concluye que a la base de dicha alienación se encuentra la estructura económica y social del capitalismo. En "El Capital" llega a la misma conclusión, pero en este caso desde una *perspectiva que quiere ser más científica que filosófica*; el carácter científico que Marx quería otorgar a sus ideas le viene dado por el hecho de que ahora su investigación tiene como punto de partida la interpretación, desde la *economía* y la sociología –dos ciencias–, de la ingente cantidad de datos manejada por él en el Museo Británico. La *Economía Política* clásica inglesa estudiaba la sociedad capitalista y Marx llevará a cabo una crítica teórica de dicha Economía mostrando que es ideológica en la medida en que "oculta la alienación esencial del trabajo". En "El Capital" dicha crítica tiene como base el uso de los conceptos "valor de uso", "valor de cambio", "mercancía", "trabajo general abstracto", "plusvalía", "acumulación de capital", ...

Marx llama mercancía al elemento básico de la vida económica en la sociedad capitalista. Distingue dos tipos de valores en las cosas y en las mercancías: su valor de uso y su valor de cambio. El *valor de uso* de un objeto es su capacidad para satisfacer alguna necesidad humana, y el *valor de cambio* el valor que un objeto tiene en el mercado y que *se mide en dinero*, en términos puramente cuantitativos. Hay objetos que tienen valor de uso pero no valor de cambio (el aire que respiramos, los sentimientos de las personas, el propio cuerpo humano), pero la tendencia de las sociedades de explotación (particularmente del capitalismo) es hacer de todo objeto que sirva para algo un objeto para vender y comprar, es decir una mercancía (se intenta vender el propio cuerpo, el talento y los sentimientos, ...). *Podemos llamar mercancía a todo objeto que se pone en el mercado, a todo objeto producido con vistas a su cambio por otros objetos, con vistas a ser vendido en el mercado.*

El valor de cambio de un objeto no depende necesariamente de su valor de uso (de su utilidad social por ejemplo) sino del valor que tiene en el mercado, particularmente de su escasez o abundancia, y de la cantidad de trabajo socialmente necesario para producirlo. Es preciso decir que "socialmente necesario" porque no depende tanto del tiempo concreto que se ha tardado para producirlo como del que tarda la sociedad,

dado el desarrollo de la técnica y de los distintos mecanismos productivos: si un trabajador tarda en producir una mercancía ocho horas cuando otros trabajadores la producen en cuatro, las otras cuatro horas no se traducen en un aumento del valor de la mercancía, simplemente, corren de su cuenta. A este trabajo que socialmente se necesita para crear una mercancía se le llama "*trabajo general abstracto*". Una peculiaridad del enfoque marxista es su tesis de que *en la sociedad capitalista la fuerza del trabajo es una mercancía más*, y que como tal tiene valor de uso (pues produce trabajo general abstracto) y valor de cambio (lo que el capitalista paga al trabajador).

MODO DE PRODUCCIÓN

Forma de producir los distintos bienes necesarios para la subsistencia. Los elementos básicos que se tienen en cuenta para caracterizar un modo de produccción son el tipo de fuerzas productivas y el tipo de relaciones de producción.

Marx y Engels han clasificado las sociedades a partir de los distintos modos de producción. Nunca establecieron una clasificación definitiva, y a lo largo de todas sus obras encontramos distintas propuestas. La más conocida es las siguiente:

1) *Comunidad tribal*: es el modo de producción más antiguo. Se formó por la reunión de varias familias. Primero fue nómada y después agrícola. Con escasa división del trabajo y poca productividad, estas sociedades practicaron un comunismo primitivo y en ellas no encontramos clases sociales.
2) *Sociedad asiática*: continuación de la anterior. Sociedad rural en la que no existe aún la propiedad privada. La propiedad está en manos del déspota o del consejo formado por los jefes de familia, que controlan la propiedad con vistas al interés común.
3) *La ciudad antigua*: la organización social de la antigua Grecia y de Roma son ejemplos de esta sociedad. Se forma por la agrupación de varias tribus. El poder está en la ciudad, no en el campo. En su origen la organización social es militar y la propiedad de la tierra se obtiene con la guerra. Junto con las tierras propiedad del Estado aparece la propiedad privada. El Estado es expresión de los hombres libres o ciudadanos. *Las clases sociales fundamentales son la de los ciudadanos y la de los esclavos.*
4) *Sociedad feudal*: de origen rural, aunque pronto se hace también urbana. La tierra está en manos de grandes propietarios y la trabajan los siervos. *En ella encontramos división del trabajo, clases sociales y jerarquía social.* En la ciudad también existe división y jerarquía social: los artesanos deben pertenecer a corporaciones, y dentro de ellas la jerarquía básica es: artesanos, oficiales y aprendices.
5) *Sociedad capitalista burguesa*: aparece como consecuencia del desarrollo del comercio y de la industria. Existe un gran desarrollo técnico y una fuerte división del trabajo, lo que da lugar a clases sociales muy diferenciadas. *La clase dominante es*

la burguesía, de origen urbano. La concentración de trabajadores con vistas a la mayor productividad da lugar a la aparición del *proletariado*. Fases:

- *capitalismo comercial:* con la ampliación de los mercados y el descubrimiento de nuevos productos y materias primas aparece y se desarrolla la clase burguesa;
- *capitalismo manufacturero e industrial*: la producción se hace masiva gracias a la aparición de las fábricas, la especialización en la actividad productiva y la concentración de los trabajadores en las ciudades. La sociedad pasa de ser rural a urbana. Aparece la clase obrera o proletariado;
- *capitalismo financiero y colonialista*: ni Marx ni Engels conocieron esta fase; la estudió Lenin.

Según el *modo de producción* y las relaciones sociales que de él se derivan, así será la estructura social. Cuando en una sociedad no todos sus miembros trabajen, es decir, no todos participen en la producción, esta sociedad será clasista, estará divida en clases sociales, una de las cuales será explotadora y otra, la compuesta por los trabajadores, explotada. Así, en la *Antigüedad había amos y esclavos; en la Edad Media había señores y siervos, y en la Edad Moderna capitalistas y proletarios.*

Ver "fuerzas productivas" y "relaciones de producción".

NATURALEZA DEL HOMBRE

O rasgos del hombre que dependen de su propio ser.

En el tomo I de "El Capital", Marx distingue entre la *naturaleza humana en general* y la *naturaleza humana históricamente condicionada* por cada época. Con esta distinción señala que el hombre posee algunos rasgos que van más allá de la posible influencia de la sociedad, dependientes de nuestra estructura biológica y psicológica, y que determinan apetitos o inclinaciones comunes a todos los hombres (por ejemplo el instinto por satisfacer el hambre, el instinto sexual, la inclinación a la sociabilidad, ...). La sociedad podrá encauzar y realizar las disposiciones que dependen de esta naturaleza constante de distintos modos, pero nunca podrá eliminarlas. Frente a estos rasgos universales se encuentran los que son consecuencia de las estructuras sociales y las condiciones de producción y que son distintos en cada momento histórico. *El concepto de naturaleza humana es importante porque sirve de fundamento para la universalidad de la crítica marxista*: la explotación del hombre por el hombre es inaceptable porque *todos* los hombres son por naturaleza iguales, porque todos los hombres por naturaleza son seres activos cuyo destino es la perfección y el bien en la esfera del trabajo. Pero también es importante indirectamente por descartar que en dicha naturaleza se encuentre el derecho de propiedad de los medios de producción. *Este derecho es consecuencia de un orden social que no siempre se ha dado y que dejará de darse tras la revolución.* La moral burguesa, al entender la propiedad privada como un "derecho natural", hace la trampa de convertir un *hecho* (el hecho de que realmente se dé dicha propiedad en la sociedad capitalista) en un *derecho*.

OBRAS DE MARX

OBRAS MÁS IMPORTANTES	
año	**obra**
1841	*Diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Epicuro y la de Demócrito*
1844	*Para la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*
1844 *	*Manuscritos económicos y filosóficos*
1845	*La Sagrada Familia* (redactada junto con Engels
1845	*XI tesis sobre Feuerbach*
1845 *	*La ideología alemana* (redactada junto con Engels)
1848	*Manifiesto del partido comunista* (redactada junto con Engels)
1849	*Trabajo asalariado y capital*
1850	*La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* (artículo de revista)
1852	*El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte* (artículo de revista)
1859	*Contribución a la crítica de la economía política*
1875	*Crítica al programa de Gotha*
1867	*El Capital* (primer tomo)
1885 *	*El Capital* (segundo tomo, publicado por Engels)
1894 *	*El Capital* (tercer tomo, publicado por Engels)

* obras póstumas

PLUSVALÍA

Beneficio que obtiene el capitalista con la venta de las mercancías producidas por el trabajador.

Marx distingue en toda mercancía su valor de uso de su valor de cambio. El *valor de uso* es el valor que un objeto tiene para satisfacer una necesidad. Este concepto se refiere a los rasgos de las cosas gracias a los cuales nos son útiles para la satisfacción de cualquier tipo de necesidad, desde las más biológicas como comer, hasta las más espirituales como las que se refieren al ocio y el mundo de la cultura. El *valor de cambio* es el valor que un objeto tiene en el mercado, y se expresa en términos cuantitativos, medidos por el dinero. Dos objetos con diferente valor de uso pueden

tener el mismo valor de cambio si así lo determina las leyes del mercado, por ejemplo un ordenador puede costar lo mismo que una moto. El rasgo peculiar de la sociedad capitalista es que en ella *la fuerza de trabajo es también una mercancía*: dado que el productor no dispone de otro recurso para obtener bienes y medios para su subsistencia, debe poner la fuerza de su trabajo en el mercado. Del mismo modo que en el mercado las mercancías están sometidas a las fluctuaciones del mercado, básicamente por las leyes de la oferta y la demanda, la fuerza de trabajo tiene también un precio determinado por las mismas leyes. Pero a diferencia de otras mercancías –un coche por ejemplo– que satisfacen meramente necesidades humanas, *la mercancía que llamamos fuerza productiva tiene la peculiar característica de producir otras mercancías. La fuerza de trabajo tiene un valor de cambio* (el sueldo que recibe el trabajador) *y un valor de uso* (su valor para producir otras mercancías). A su vez, estas mercancías creadas por dicho trabajo tienen, claro está, valor de uso y valor de cambio, pero el valor de cambio que éstas tienen siempre es superior al valor de cambio que tiene la fuerza productiva que las ha creado (al salario). Aunque añadamos a este último valor otras cantidades como las que puedan corresponder a la amortización de las máquinas usadas en la producción, o los costes financieros que el empresario gasta para llevar adelante su negocio, siempre habrá una diferencia. *A esta diferencia se le llama plusvalía y es el beneficio del capitalista. Sin este beneficio no habría sociedad capitalista.*

fuerza productiva: valor de uso: produce la mercancía 1 (una mesa, por ejemplo)
valor de cambio = X (sueldo)

mercancía 1: valor de uso (cualquiera de las utilidades de la mesa)
valor de cambio = Y

plusvalía = $Y - (X + Z)$

siendo "Z" otros gastos del empresario (financieros, amortización de las máquinas, ...).

Ésto, traducido en términos de horas-trabajo, quiere decir: de las ocho horas que el trabajador trabaja, una parte trabaja para él (la que revierte en lo que realmente le paga el empresario) y otra para el empresario (la que da lugar al exceso de valor de cambio que no revierte sobre el trabajador y que da lugar a la ganancia del empresario o plusvalía).

La propuesta del marxismo es la desaparición de la plusvalía, es la idea de que el valor del objeto producido por el productor vuelva a éste; bien sea porque los beneficios se reparten directamente entre todos los obreros, como ocurre en la interpretación cooperativista del socialismo, bien sea porque el Estado los restituye indirectamente al productor en la forma de otros bienes de los que puede disfrutar (carreteras, educación y sanidad gratuitas, subsidios de desempleo, o de vejez, ...), como es el caso de la interpretación más estatalista.

Relaciones De Producción

Conjunto de relaciones que se establecen entre los hombres como consecuencia de la producción o trabajo. .

En las relaciones de producción el marxismo distingue entre:

- *relaciones técnicas:* relaciones que se establecen entre el agente y el medio de producción y el proceso de trabajo en general (por ejemplo el artesanado o producción individual, o el modo de producción cooperativo simple que existía en la caza primitiva). *Da lugar a la división técnica del trabajo*;
- *relaciones sociales*: se establecen entre los agentes mismos; son los *vínculos que se establecen entre los hombres que participan en el proceso de producción.* Dan lugar a las *clases sociales,* que son básicamente dos: los propietarios de los medios de producción y los no propietarios de los medios de producción. Las dos formas de las relaciones sociales son la relación de explotador a explotado y la relación de colaboración recíproca en donde no se da la explotación (comunismo primitivo y futuro comunismo).

Las relaciones de producción no son consecuencia de la voluntad de las personas sino de las condiciones materiales de producción correspondientes a cada momento histórico.

Ver "modo de producción".

SUPERESTRUCTURA

Conjunto de elementos de la vida social dependientes de la infraestructura. En este conjunto se incluyen la religión, la moral, la ciencia, la filosofía, el arte, el derecho y las instituciones políticas y jurídicas.

La tesis básica del materialismo histórico es que la superestructura depende de las condiciones económicas en las que vive cada sociedad, de los medios y fuerzas productivas (infraestructura). *La superestructura no tiene una historia propia*, independiente, sino que está en función de los intereses de clase de los grupos que la han creado. Los cambios en la superestructura son consecuencia de los cambios en la infraestructura. Esta teoría tiene importantes consecuencias:

- por una lado, la completa comprensión de cada uno de los elementos de la superestructura sólo se puede realizar con la comprensión de la estructura y cambios económicos que se encuentran a su base;
- por otro, la idea de que no es posible la independencia de la mente humana, del pensamiento, respecto del mundo económico en el que están inmersas las personas, lo que puede fomentar un cierto relativismo.

En el caso de la filosofía, ello quiere decir que la historia de la filosofía no puede ser una historia interna del pensamiento (algo así como la historia de cómo unos sistemas filosóficos dan lugar a otros); es preciso apelar a algo externo a ella misma, como es la economía, para comprender la propia filosofía. Las teorías filosóficas son consecuencia de las circunstancias económicas y de la lucha de clases en la que está inmersa la sociedad en la que vive cada filósofo.

Ver "infraestructura".

TRABAJO

Actividad por la que el hombre transforma la realidad para satisfacer sus necesidades físicas y espirituales. En las sociedades de explotación el trabajo se vive como una experiencia alienada, y no como una actividad de autorrealización.

Es preciso darse cuenta de que para Marx la noción de trabajo va más allá de su dimensión puramente económica y se convierte en una *categoría antropológica*: Marx caracteriza al hombre como un ser dotado de un "principio de movimiento", principio que determina su impulso para la creación, para la transformación de la realidad. El hombre no es un ser pasivo sino activo, y el trabajo o la actividad personal la expresión de sus capacidades físicas y mentales, el lugar en donde el hombre se desarrolla y perfecciona (más exactamente, donde se debería desarrollar y perfeccionar); de ahí que el trabajo no sea un mero medio para la producción de mercancías sino un fin en sí mismo y que pueda ser buscado por sí mismo y gozado. Dada esta comprensión de la naturaleza humana como la de un ser que sólo puede encontrar su perfección en el trabajo, no es extraño que el *tema central* de la filosofía marxista sea *la transformación del trabajo sin sentido, enajenado, del trabajo como un mero medio, en un trabajo enriquecedor, en un trabajo libre*. En sus primeros escritos, llamó "*actividad personal*" a la realización de esta inclinación al movimiento, y cuando criticó la forma concreta de darse esta actividad en las sociedades de explotación pidió la "*abolición del trabajo*". En escritos posteriores estableció la diferencia entre *trabajo libre* y *trabajo enajenado* y su crítica a la alienación se expresó en su preocupación por la "*emancipación del trabajo*".

VALOR DE CAMBIO

Ver "plusvalía".

VALOR DE USO

Ver "plusvalía".

VIDA GENÉRICA

Marx define al hombre indicando que es un ser genérico; con ello quiere decir que lo propio del ser humano es siempre lo universal, tanto en el conocimiento (cuyo objeto es lo universal) como en la praxis: el hombre es un ser social y sólo en su vida social –en su trato con lo universal– puede encontrar su realización plena.

VITALISMO

NIETZSCHE

APOLÍNEO

Relativo a la consideración del mundo como una totalidad ordenada, luminosa y racional. Los griegos expresaron esta dimensión de la realidad con la figura del dios Apolo. Se opone a lo dionisíaco.

Nietzsche presenta este concepto en su primer escrito importante, "El nacimiento de la tragedia", obra que será superada posteriormente en algunos aspectos, pero no en lo que se refiere a una de sus tesis centrales: *el papel de la filosofía griega clásica (particularmente Sócrates y Platón) en el triunfo de la concepción apolínea de la vida y el olvido de la dionisíaca.* En "El nacimiento de la tragedia" el joven Nietzsche trataba, aparentemente, cuestiones de historia de la cultura griega y reflexiones de estética. La obra escandalizó a sus contemporáneos pues cuestionaba la valoración tradicional y dominante del mundo griego, valoración según la cual la Grecia clásica, la Grecia del siglo de Pericles, era el momento de esplendor de la cultura griega, y Sócrates y Platón los iniciadores de lo mejor de la tradición occidental, la racionalidad. Frente a esta interpretación, Nietzsche da más importancia a la Grecia arcaica, la Grecia del tiempo de Homero, y sitúa en el *siglo V a. C. el inicio de la crisis vital del espíritu griego.* Nietzsche defiende una *concepción metafísica del arte*: el valor del arte no está en la mera complacencia subjetiva que provoca en el espectador, no atañe solo a la esfera del gusto; es algo más profundo, puesto que con él una cultura *expresa toda una concepción del mundo y de la existencia.* El sentido del mundo se puede describir racionalmente, en conceptos precisos y argumentaciones rigurosas, pero también mediante la metáfora y los recursos estéticos que permiten la depuración de la sensibilidad para aprehender intuitivamente la realidad y trasladarla a los demás mediante la sugerencia, la belleza y el símbolo. Esta apreciación nunca le abandonó, y se manifiesta en varios aspectos de su filosofía, particularmente en su estilo expresivo, más próximo a la literatura (incluso a la poesía, como en "Así habló Zaratustra") que a las formas precisas y objetivas de la filosofía tradicional. Pues bien, dice Nietzsche, el pueblo griego antiguo supo captar las dos dimensiones fundamentales de la realidad sin ocultarse ninguna de ellas, dimensiones que este pueblo expresó de forma mítica con el culto a Apolo y a Dionisos. La auténtica grandeza griega culmina en la tragedia ática, género artístico con el que consiguieron representar de modo armónico lo apolíneo y lo dionisíaco de la existencia.

Apolo era uno de los dioses más venerados por los griegos, le erigieron muchos templos y a su oráculo acudían cuando deseaban conocer el futuro o aspectos oscuros de su existencia. Los griegos lo consideraron como el *dios de la juventud, la belleza, la poesía, y las artes en general.* Pero, según Nietzsche, expresaba para ellos mucho más, un modo de estar ante el mundo: era el *dios de la luz, la claridad y la armonía, frente al mundo de las fuerzas primarias e instintivas. Representaba también la individuación, el equilibrio, la medida y la forma, la racionalidad.* Para la *interpretación tradicional* toda *la cultura griega era apolínea*, y el pueblo griego el primero en presentar una visión luminosa, bella y racional de la realidad. Nietzsche es contrario a

esta interpretación pues afirma que es correcta para el mundo griego a partir de Sócrates, pero *no para el mundo griego anterior, considerado por nuestro filósofo como el momento más característico del espíritu griego.* Frente a lo apolíneo los griegos opusieron lo dionisíaco, representado con la figura del *dios Dionisos, dios del vino y las cosechas, de las fiestas báquicas presididas por el exceso, la embriaguez, la música y la pasión; pero, según Nietzsche, con este dios representaban también el mundo de la confusión, la deformidad, el caos, la noche, el mundo instintivo, la disolución de la individualidad y, en definitiva, la irracionalidad.* La auténtica grandeza del mundo griego arcaico estribaba en no ocultar esta dimensión de la realidad, en armonizar ambos principios, en considerar incluso que lo dionisíaco era la auténtica verdad. Sólo con el inicio de la decadencia occidental, ya con Sócrates y Platón, los griegos intentan ocultar esta faceta inventándose un mundo de legalidad y racionalidad (un mundo puramente apolíneo, como el que fomenta el platonismo). Sócrates inaugura el desprecio al mundo de lo corporal y la fe en la razón, identificando lo dionisíaco con el no ser, con la irrealidad.

En sus obras posteriores, Nietzsche recoge y desarrolla esta idea del inicio de la decadencia occidental en la Grecia clásica: *Platón instauró el error dogmático más duradero y peligroso: "el espíritu puro", el "bien en sí", el platonismo o creencia en la escisión de la realidad en dos mundos (el "Mundo Sensible" y el "Mundo Inteligible o Mundo Racional"). Este dogmatismo es síntoma de decadencia pues se opone a los valores del existir instintivo y biológico del hombre.* La degeneración de la cultura en virtud de la filosofía griega triunfó en la cultura occidental con el ascenso de la moral judeocristiana y del monoteísmo, pervirtiendo desde la raíz el mundo occidental. Así, la crítica de Nietzsche a la *cultura occidental* se refiere a todos los ámbitos, pues "Filosofía, religión y moral son síntomas de decadencia" ("La voluntad de poder"), la filosofía por inventar un mundo racional, la religión un mundo religioso y la moral un mundo moral; en definitiva, la decadencia del espíritu griego antiguo supuso *el triunfo de lo apolíneo sobre lo único real, según Nietzsche, lo dionisíaco.*

Ver "Dionisíaco", "Decadencia occidental".

CRÍTICA A LA CIENCIA

Nietzsche rechaza la supuesta objetividad del conocimiento científico, la existencia de leyes naturales, la racionalidad del mundo y el poder explicativo de las matemáticas.

Nietzsche critica las siguientes creencias básicas que se incluyen en la práctica científica, o que parecen estar vinculadas con ella:

1. *Su objetividad*: con la expresión "*conocimiento objetivo*" nos referimos al que es capaz de describir el mundo independientemente de las peculiaridades o rasgos de la persona o grupo que lo alcanza. Un conocimiento es objetivo cuando no está influido por los intereses o por los rasgos del sujeto, cuando describe las cosas *sin* añadirles nada que no les pertenezca realmente. Filósofos como Platón, Aristóteles,

Santo Tomás, Descartes y gran parte de lo mejor de la tradición filosófica creyeron que la filosofía podía alcanzar este conocimiento perfecto, aséptico, imparcial, y con la aparición de la ciencia moderna muchos consideraron que se hacía real el afán por la verdad única y absoluta típico de todo el mundo occidental. Sin embargo, la posición de Nietzsche es radicalmente contraria a estas afirmaciones y conecta con otra línea filosófica históricamente más desacreditada: *el relativismo, escepticismo y subjetivismo*. Nietzsche defiende el *perspectivismo*, la tesis según la cual todo conocimiento se alcanza desde un punto de vista, punto de vista del que es imposible prescindir: las características del sujeto que conoce (psicológicas, sociales, físicas, la peculiaridad personal, la misma biografía) hacen imposible superar la propia perspectiva; *no podemos desprendernos de nuestra subjetividad* cuando intentamos conocer la realidad; incluso la creencia en la objetividad es un punto de vista más, pero un punto de vista que esconde la relatividad de su origen, su dependencia de concepciones establecidas y no evaluadas o controladas.

2. *La existencia de leyes naturales*: en el mundo no existen leyes, *las leyes que el científico cree descubrir son invenciones humanas*; no existen regularidades en el mundo, no hay leyes de la Naturaleza. Si entendemos por leyes de la naturaleza supuestos comportamientos regulares de las cosas, Nietzsche rechazará la existencia de dichos supuestos comportamientos regulares y necesarios: ¿por qué las cosas iban a comportarse regularmente?, ¿en virtud de qué necesidad? Siguiendo un planteamiento ya conocido en la historia de la filosofía, el planteamiento de Hume, Nietzsche considera que *las relaciones entre las cosas no son necesarias* (para emplear un término clásico, son contingentes), son así pero perfectamente podrían ser de otro modo. Las cosas se comportarían siguiendo leyes o necesariamente si hubiese un ser que les obligase a ello (Dios), pero Dios no existe; las leyes y la supuesta necesidad de las cosas son invenciones de los científicos. Si creemos en las leyes naturales es porque nos interesa creerlo, no porque realmente existan; *el orden en el mundo es una creencia infundada, nosotros creemos en ese orden para hacer más soportable la existencia, para sentirnos más cómodos ante el entorno hostil.* "Las cosas no se comportan regularmente conforme a una regla; no hay cosas (se trata de una ficción); tampoco se comportan bajo necesidad. En este mundo no se obedece; pues el ser algo tal cual es, de tal fuerza, de tal debilidad, no es el resultado de obediencia, regla ni necesidad" ("La voluntad de poder").

3. *La validez del ejercicio de la razón*: en este punto la crítica a la ciencia se incluye en la crítica más general de toda actitud (incluida la filosófica) que considera a la razón como el instrumento legítimo para el conocimiento. *La razón no se puede justificar a sí misma*: ¿por qué creer en ella?; la razón es una dimensión de la vida humana, aparece de forma tardía en el mundo y muy probablemente, dice Nietzsche, desaparecerá del Universo; y nada habrá cambiado con dicha desaparición. Junto con la razón, en el hombre encontramos otras dimensiones básicas (la

imaginación, la capacidad de apreciación estética, los sentimientos, el instinto,...) y todas ellas pueden mover nuestro juicio, todas ellas son capaces de motivar nuestras creencias. La razón no es mejor que otros medios para alcanzar un conocimiento de la realidad (en todo caso es peor puesto que el mundo no es racional). *La ciencia se equivoca al destacar exageradamente la importancia de la razón como instrumento para comprender la realidad.*

4. *Legitimidad de las matemáticas*: la ciencia actual considera que la matemática es un instrumento adecuado para expresar con precisión el comportamiento de las cosas. Para Nietzsche, sin embargo, esta forma de entender el mundo es aún más errónea que otras formas de cientificidad. *Las matemáticas* puras no describen nada real, *son invenciones humanas*; en el mundo no existen líneas rectas, ni triángulos, ni ninguna de las perfectas figuras a las que se refiere la geometría. En el mundo no existen números, ni siquiera propiamente unidades. Cuando decimos que algo es *una* cosa (una mesa, un árbol, ...), lo que hacemos es simplificar la realidad que se nos ofrece a los sentidos, someterla a un concepto, esconder su pluralidad y variación constante. *Las matemáticas prescinden de la dimensión cualitativa del mundo, de su riqueza y pluralidad.* Podemos entender la valoración que Nietzsche hace de la matemática comparándola con la platónica: para Platón el matemático descubre entidades reales y objetivas que están más allá del mundo físico, en el Mundo Absoluto de las Ideas; Nietzsche considera, sin embargo, que no existen tales entidades, ni realizándose en el mundo físico ni, mucho menos, en un mundo independiente y eterno: para Platón, Pitágoras *descubre* el teorema que lleva su nombre, para Nietzsche, lo *inventa*.

En cuanto al origen de la ciencia, Nietzsche señala dos motivos:

- *su utilidad*: la ciencia nos permite un mayor control de la realidad, la previsión y dominio del mundo natural; pero, recuerda frecuentemente, la eficacia no es necesariamente un signo de verdad;
- *es consecuencia de un sentimiento decadente*: la ciencia sirve también para ocultar un aspecto de la naturaleza que sólo los espíritus fuertes consiguen aceptar: el caos originario del mundo, la dimensión dionisíaca de la existencia. La ciencia nos instala cómodamente en un mundo previsible, ordenado, *racional*.

CRÍTICA A LA EPISTEMOLOGÍA TRADICIONAL

La creencia en la validez del uso de la razón para conocer el mundo incluye tres tesis básicas: la validez de los conceptos, la legitimidad de la lógica y la objetividad del conocimiento. Nietzsche critica las tres tesis citadas.

1. *Validez de los conceptos.* El nivel más elemental de la utilización de la razón es el de los conceptos: son los depositarios de los significados mediante los que describimos las propiedades de las cosas. La filosofía ha considerado siempre que la realidad puede representarse correctamente mediante conceptos, que éstos reflejan la

realidad, y que las relaciones entre los conceptos son capaces de representar las relaciones entre las cosas. Para ello, y de modo más o menos explícito, aspiró a la definición precisa de cada término, al rigor en el uso de las palabras y a su aplicación unívoca y no metafórica. Consideraba que entender una realidad es subsumirla en un concepto, es disponer de un concepto para comprenderla. Cuando utilizamos la palabra "árbol" en un sentido no metafórico (por ejemplo, para hablar tanto de los pinos como de los manzanos) suponemos que en lo que llamamos pino están presentes también las cualidades fundamentales descritas con dicha palabra, y que en lo que llamamos manzano están presentes también las mismas cualidades. Pero si son dos cosas distintas esto que llamo manzano y esto que llamo pino ¿cómo es posible que también sean iguales? La tradición filosófica resolvía este problema indicando que en ambos, el manzano y el pino, encontramos dos formas de ser: la esencia o conjunto de propiedades básicas, presentes también en otras entidades individuales (en este caso, en todas que reciben el nombre de árbol), y los rasgos accidentales que dan lugar a las diferencias entre individuos de un mismo género. Pero, ¿qué podríamos pensar si considerásemos que no existen las esencias, si creyésemos que en la realidad no hay nada que sea absolutamente idéntico entre dos objetos?; y más aún, ¿qué podríamos pensar si considerásemos que ni siquiera un objeto es idéntico a sí mismo puesto que cambia, aunque tal vez de forma imperceptible, a lo largo del tiempo? Ésta es precisamente la tesis de Nietzsche: *en el mundo no existen esencias, no existe un rasgo (o varios rasgos) que se encuentre en todos y cada uno de los individuos; ni siquiera existen los objetos*, pues la identidad que nosotros les atribuimos, su ser los mismos con el paso del tiempo, es una consecuencia de nuestro modo substancialista de representarnos la realidad. Como dice en "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", formamos los conceptos de las cosas al abandonar las diferencias individuales, las notas distintivas. Dada esta creencia, que el propio Nietzsche reconoce heracliteana, no es extraño que para este filósofo *el pensamiento conceptual no sea un buen recurso para expresar la realidad.* No es posible que la misma palabra sirva para referirnos adecuadamente a dos cosas distintas, porque si cubre adecuadamente la realidad de una de ellas no puede cubrir también la de la segunda, ya que la primera es inevitablemente distinta de la segunda (puesto que no existen las esencias o las realidades universales presentes en varios objetos). Recordemos las diferencias entre el uso unívoco, equívoco y análogo de una palabra: una palabra se usa de forma unívoca para referirse a dos objetos cuando la utilizamos exactamente con el mismo significado en los dos casos, cuando los significados fundamentales que se incluyen en ella se los atribuimos a los dos objetos, como cuando decimos que la figura que llamamos isósceles es un triángulo y la que llamamos equilátero es un triángulo; la usamos de modo equívoco cuando la utilizamos con significados distintos, cuando la predicamos de dos cosas sin que tengan un significado común

(gato como animal y gato como una máquina para levantar pesos a poca altura); finalmente, una palabra se usa de un modo análogo o metafórico cuando no la utilizamos con su significado propio sino en parte distinto y en parte igual, como cuando Descartes utiliza la metáfora del árbol para referirse a la totalidad de los saberes humanos y a sus relaciones. Los significados de las palabras describen las propiedades de las cosas; de este modo, el uso unívoco de las palabras supone que dos cosas distintas deben tener las mismas propiedades, el uso análogo o metafórico en parte las mismas y en parte distintas, y el equívoco ninguna propiedad en común. La idea de la realidad que tiene Nietzsche induce a pensar que no podemos utilizar las palabras de un modo unívoco; lo más que concede Nietzsche es el uso análogo o metafórico del lenguaje: *la metáfora es mejor modo de captar la realidad que el concepto* preciso pues la metáfora implica desigualdad entre los objetos, no presenta significados sino que los sugiere, deja abierta la posibilidad al oyente o lector de que él mismo complete el significado a partir de su propia experiencia del mundo. Por esta razón, es perfectamente comprensible el estilo que emplea Nietzsche para expresar sus ideas filosóficas: no demuestra ni argumenta pues no cree en la demostración, no expone sistemáticamente su filosofía pues no cree que el mundo sea un sistema o totalidad ordenada, no emplea con precisión ni rigor los conceptos, emplea la sugerencia, la metáfora, el aforismo. Para Nietzsche, *el arte es un medio más adecuado de expresar el mundo que la filosofía.*

2. *Objetividad de la lógica: las leyes de la razón son también leyes del mundo.* Este principio es también común a toda la filosofía tradicional, aunque interpretado en términos radicales por las corrientes racionalistas y en términos más moderados por las de orientación empirista. Los principios básicos a los que se somete la razón cuando ésta se utiliza adecuadamente (la lógica), son también los principios básicos de la realidad. Por ejemplo, si queremos ser racionales, y asegurarnos el conocimiento del mundo, debemos evitar la contradicción, y esto es así porque el principio lógico fundamental (dos proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas) es expresión de un principio que determina la realidad misma: la realidad no es contradictoria, un objeto no puede poseer predicados contradictorios (no podemos aceptar como verdaderas las proposiciones "la mesa es negra" y "la mesa no es negra", porque la mesa o es negra o no es negra). Frente a este punto de vista, *Nietzsche afirma el carácter irracional del mundo: la lógica, la razón son invenciones humanas,* "no nos es posible afirmar y negar una misma cosa; se trata de un principio de experiencia subjetiva que no expresa una "necesidad", sino simplemente una incapacidad", las cosas no se someten a regularidad alguna, *el mundo es la totalidad de realidades cambiantes, esencialmente distintas unas a otras, y acogen en su interior la contradicción.* De nuevo, la metafísica tradicional pudo defender su punto de vista porque creyó en la existencia de un Mundo Verdadero (explícitamente Platón reconoce que sólo la existencia del mundo de las

Ideas, de un mundo eterno y absoluto, garantiza la superación definitiva del relativismo). Si negamos la existencia de dicho mundo, como nos propone Nietzsche, parece inevitable declarar la irracionalidad de lo existente.

3. *Objetividad del conocimiento:* gran parte de la tradición filosófica creyó posible alcanzar un conocimiento verdadero de la realidad, conocimiento que debería ser el mismo para todo aquél que pensase adecuadamente. *La filosofía tradicional confiaba en la posibilidad de utilizar la razón desprendida que cualquier motivación personal distinta a la de la propia pasión por la verdad, de cualquier elemento subjetivo que pudiera afectar a su imparcialidad; en definitiva, creyó posible un conocimiento objetivo del mundo.* Nietzsche considera que la confianza en la posibilidad de este tipo de conocimiento descansa en una creencia aún más básica, la creencia en algún tipo de realidad absoluta (el Mundo de las Ideas de Platón o el Dios cristiano); sin embargo si esta realidad absoluta es una construcción de la fantasía humana, si realmente Dios no existe, la confianza en este tipo de conocimiento carece de sentido. Si aún queremos hablar de conocimiento, concluye Nietzsche, debemos aceptar su carácter relativo, subjetivo; *todo el conocimiento humano es mera interpretación del mundo, depende de la perspectiva vital en la que se encuentra el individuo que lo crea.*

   Ver "crítica a la metafísica tradicional".

CRÍTICA A LA METAFÍSICA TRADICIONAL

Nietzsche considera que el error fundamental de toda la metafísica desde Sócrates está en la invención de un mundo racional y la desvalorización de lo opuesto a ese mundo racional, el que se ofrece a los sentidos, el mundo del devenir.

La crítica de Nietzsche a la metafísica occidental se centra en dos aspectos: el relativo a la aparición de la metafísica occidental y el relativo a sus conceptos fundamentales:

1) *Conceptos básicos de la metafísica tradicional*: la filosofía presenta una idea del mundo totalmente inadecuada: en primer lugar y de modo fundamental por *considerar al mundo como un cosmos y no como un caos, por creer en la racionalidad intrínseca de la realidad.* La invención del Mundo Racional trae consigo la invención de los conceptos básicos de toda la metafísica tradicional: entidades "racionales" como esencia, substancia, unidad, alma, Dios, permanencia, ...; estas entidades son puras ficciones, nada nos garantiza su existencia, como no sea el prejuicio y el poder fascinador del ejercicio de la razón. Dado que el mundo que se muestra a los sentidos no presenta estas características pues éstos nos ofrecen la corporeidad, lo cambiante, la multiplicidad, el nacimiento y la muerte, los filósofos acaban postulando la existencia de dos mundos, el mundo de los sentidos, pura apariencia, irrealidad, y el Mundo Verdadero, el Ser, dado a la razón, y horizonte último de nuestra existencia. Esto es precisamente lo que Nietzsche llama "*platonismo*". Una consecuencia de la invención del Mundo Verdadero es la valoración positiva del mundo

del espíritu y la valoración negativa de la corporeidad. La filosofía tradicional (filosofía que ha dominado todo el mundo occidental, aunque se haya expresado de un modo distinto en distintos autores) comienza con Platón, quien se inventa un mundo perfecto, ideal, absoluto, al que contrapone el desvalorizado mundo que se ofrece a los sentidos. Platón identifica el Ser con la realidad inmutable, estática, absoluta y relega al mundo de la apariencia lo que se ofrece a los sentidos (lo cambiante, la multiplicidad, lo que nace y muere). La filosofía posterior acepta este esquema mental básico, aunque lo exprese con distintas palabras.

2) *El nacimiento de la metafísica occidental:* cuando se explica la aparición de la filosofía en el mundo griego es común señalar que la gran aportación de esta época es el descubrimiento de la racionalidad en el mundo. Las cosas se describen como si antes del siglo VI a. C. (fecha de la aparición de la filosofía) la realidad ya fuese racional, circunstancia olvidada por la actitud mítica y, sin embargo, puesta en evidencia por los primeros filósofos griegos. Es común indicar que los primeros filósofos descubren el mundo como una totalidad ordenada, descubren que es un cosmos y no un caos. El punto de vista de nuestro autor es radicalmente contrario a esta interpretación: *los griegos inventan la racionalidad y el supuesto carácter ordenado del mundo*. Nietzsche considera que en la aparición de la metafísica occidental encontramos dos elementos básicos: uno de índole psicológico, y otro, la fe en el lenguaje:

- *origen psicológico de la metafísica:* la metafísica es un signo de determinadas tendencias antivitales, de tendencias guiadas por un instinto de vida decadente y contrario al espíritu griego anterior. Sólo la falta de instinto, el tono vital disminuido, permitió la exageración del papel de la razón, de la vida consciente, y la aparición de las fantasías metafísicas consecuencia de esta hipertrofia de la razón: el Mundo Verdadero, Eterno, Inmutable propuesto por los primeros filósofos, particularmente a partir de Sócrates y Platón. La raíz moral (inmoral, dirá Nietzsche) que motivó la aparición de la filosofía platónica fue el temor a la mutación, la muerte y la vejez, lo que le condujo a inventarse un mundo en donde no estén presentes dichas categorías. *Las categorías metafísicas* como substancia, ser, esencia, unidad, son *puras invenciones* para en ellas encontrar el reposo, la regularidad y calma que realmente no sugiere el único mundo existente, el que se ofrece a los sentidos. *La metafísica platónica –y en el fondo, toda la occidental– es un síntoma de resentimiento ante el único mundo existente, miedo al caos*;
- *influencia de la gramática*: para Nietzsche el lenguaje da lugar a una visión errónea de la realidad:
    * la mayoría de las frases de nuestro lenguaje tienen la estructura sujeto-predicado, estructura que da pie a una *interpretación substancialista de la realidad*: en el mundo existen cosas, unidades definidas por características que le son propias y que las hacen distintas de las demás;

* en nuestro lenguaje son fundamentales las frases con el verbo ser, verbo que *favorece la idea de la existencia de entidades dotadas de rasgos permanentes, de substancias*;
* con el lenguaje hablamos de distintas cosas mediante las mismas palabras, lo cual parece suponer que existen semejanzas entre ellas, cuando no identidad. Dado que con el lenguaje atribuimos ser a las cosas, que mediante los conceptos –las "células" básicas del lenguaje– creemos posible referirnos a lo universal, el lenguaje *favorece* también *la creencia en la existencia de esencias, de naturalezas universales* (recordemos que para el propio Platón la existencia de términos universales como los nombres comunes, los adjetivos o los sustantivos abstractos lleva necesariamente a creer en la existencia de las naturalezas universales a las que llama Ideas).

Si nuestra gramática fuese distinta, nuestra forma de entender el mundo sería también distinta. Sólo la superación de la creencia en la gramática puede superar también la concepción típica de la metafísica tradicional: "La razón en el lenguaje: ¡Oh, qué vieja hembra engañadora...! Creo que no vamos a desembarazarnos de la idea de "Dios" porque aún seguimos creyendo en la gramática" ("El crepúsculo de los ídolos").

Las críticas presentadas en esta sección y en la anterior muestran la enorme distancia que separa a Nietzsche de todo el pensamiento filosófico precedente: Nietzsche es contrario a la actitud general más importante y característica de la cultura occidental, la creencia de que el mundo es un cosmos y de que la razón –el logos– puede captar lo real; estas creencias están a la base de la filosofía, de la ciencia y de la cultura occidental en su conjunto. *La filosofía de Nietzsche tiene una orientación claramente irracional, y hace imposible el lenguaje, el conocimiento y la propia filosofía –al menos entendida con el espíritu con el que aparece en Grecia en el siglo VI a.C.*

Ver "crítica a la epistemología tradicional" y "platonismo".

CRÍTICA A LA MORAL TRADICIONAL

Nietzsche critica de la moral tradicional su dogmatismo moral y su carácter antivital.

1) *El dogmatismo moral.* El dogmatismo moral presenta las dos características siguientes: consideración de los valores morales como valores objetivos y universalidad de los valores morales:
   - *crítica a la consideración objetiva de la moral*: Platón situó los valores en el mundo eterno e inmutable de las Ideas, el cristianismo los sitúa en el ámbito eterno e inmutable de la mente de Dios. Pero la moral tradicional, dice Nietzsche, se equivoca totalmente: *los valores morales no tienen una existencia objetiva*, no existe un ámbito en el que se encuentren los valores como realidades independientes de las personas, no existen los valores como una de las dimensio-

nes de las cosas, ni como realidades que estén más allá de éstas, en un supuesto mundo objetivo. *Los valores los crean las personas*, son proyecciones de nuestra subjetividad, de nuestras pasiones, sentimientos e intereses, *los inventamos, existen porque nosotros los hemos creado.* Sin embargo, es frecuente olvidar este hecho, de ahí que habitualmente los vivamos como objetivos y los sintamos como mandatos, como exigencias que vienen de fuera (de la ley de Dios, de la Naturaleza o de la conciencia moral). *El dogmatismo moral consiste precisamente en olvidar que los valores dependen de nosotros, consiste en mantener que tienen una existencia objetiva;*

- *universalidad de los valores*: como consecuencia de la creencia en el carácter independiente de los valores, la moral tradicional creyó también que las leyes morales valen para todos los hombres: si algo es bueno es bueno para todos, si algo no se debe hacer no es correcto que lo haga nadie. Esto es, precisamente, lo que indicaba el imperativo categórico kantiano y la conclusión a la que se podía llegar también a partir de la consideración tomista de la ley moral como consecuencia de la ley natural, y ésta de la ley eterna. Nietzsche niega este segundo rasgo del dogmatismo moral: si realmente los valores existiesen en un Mundo Verdadero y Objetivo podríamos pensar en su universidad, pero no existe dicho Mundo, por lo que en realidad los valores se crean, y por ello cambian y son distintos a lo largo del tiempo y en cada cultura. Una vez criticado el fundamento absoluto que sirve de soporte a la validez de la moral, no se puede pensar en su universalidad.

2) *La moral tradicional es antivital*: podría parecer que con la descripción anterior Nietzsche está justificando toda apreciación moral, sea cual sea, ya que todas en el fondo valen lo mismo: *nada*. Pero esto no es así: aunque la defensa de un criterio de verdad moral puede parecer algo paradójico desde su punto de vista, Nietzsche nos propone uno pues *todas las tablas de valores son inventadas, pero hay algunas mejores que otras;* el criterio utilizado para esta apreciación es el de la fidelidad a la vida: los valores de la moral tradicional son valores contrarios a la vida, contrarios a la categorías básicas que parecen estar involucradas en la vida. *La moral tradicional (la moral cristiana) es "antinatural" pues presenta leyes que van en contra de las tendencias primordiales de la vida, es una moral de resentimiento contra los instintos y el mundo biológico y natural.* Esto se ve claramente en la obsesión de la moral occidental por limitar el papel del cuerpo y la sexualidad.

El dogmatismo moral tiene varias implicaciones (para Nietzsche "patológicas"): la idea de pecado y de culpa y la de la libertad. *La idea de pecado es una de las ideas más enfermizas inventadas por la cultura occidental*: con ella el sujeto sufre y se aniquila a partir, sin embargo, de algo ficticio; no existe ningún Dios al que tengamos que rendir cuentas por nuestra conducta, sin embargo el cristiano se siente culpable ante los ojos de Dios, se siente observado, cuestionado, valorado por un Dios inexistente,

del que incluso espera un castigo; situación paradójica por cuanto este Dios y los propios valores morales son una creación de él mismo. El cristianismo (y todo el moralismo occidental) tiene necesidad de la noción de libertad: para poder hacer culpables a las personas es necesario antes hacerlas responsables de sus acciones. *El cristianismo cree en la libertad de las personas para poder castigarlas.* "No puede negarse que el error más grave, más pertinaz y peligroso, que jamás fue cometido, ha sido un error dogmático, es decir, la invención de un espíritu puro y del bien en sí de parte de Platón" ("Más allá del bien y del mal").

Los valores tradicionales son los de la moral de esclavos y frente a ellos Nietzsche propone la moral de los señores, los valores del superhombre y de afirmación de la vida.

Ver "transmutación de los valores".

CRÍTICA A LA RELIGIÓN CRISTIANA

Nietzsche considera que la religión cristiana lleva hasta el final el desprecio por la vida característico de la cultura occidental desde Sócrates y Platón. Su superación radical es necesaria para la aparición del hombre nuevo, del superhombre.

Para entender su crítica al cristianismo se debe recordar que según este autor la religión no es una experiencia verdadera pues no es experiencia de una entidad real, de una entidad que realmente exista; dicho de otro modo, *Nietzsche considera verdadero el ateísmo* y falsa toda creencia en lo sobrenatural. Aceptado este principio, la tarea que se propone Nietzsche es comprender cómo es posible que durante tanto tiempo se haya creído en esta ilusión. Y la solución que presenta es la misma que le sirve para explicar la aparición de las construcciones metafísicas que con tanta dureza ha criticado (la ciencia, la metafísica, ...): *el estado de ánimo que promueve el éxito de las creencias religiosas, de la invención de un mundo religioso, es el de resentimiento*, el de no sentirse cómodo en la vida, el afán de ocultar la dimensión trágica de la existencia. Nietzsche se enfrenta a los siguientes elementos de la religión cristiana:

1. *La "metafísica cristiana":* Nietzsche resume la concepción del mundo propia del cristianismo indicando que esta religión es "*platonismo para el pueblo*": el espíritu que anima al cristianismo es exactamente el mismo que animó a Platón, la incapacidad vital para aceptar todas las dimensiones de la existencia y el afán de encontrar un consuelo fuera de este mundo. El cristianismo no añade nada esencialmente nuevo a la filosofía platónica; como ya hizo Platón, *el cristianismo presenta una escisión en la realidad: por un lado el mundo verdadero, eterno, inmutable, en donde se realiza el Bien, la Verdad y la Belleza, y por otro el mundo aparente, cambiante, abocado a la muerte e imperfecto; por un lado el mundo del espíritu, por otro el mundo de la corporeidad.* El cristianismo traduce la filosofía platónica en términos comprensibles para todo el mundo. Por esta razón las críticas al platonismo valen también para el cristianismo.

2. *La moral cristiana:* con el cristianismo triunfa una moral que reivindica valores propios de lo que llama Nietzsche "*moral de esclavos*", los valores de la humildad, el sometimiento, la pobreza, la debilidad, la mediocridad. El cristianismo, dice Nietzsche, solo fomenta los valores mezquinos: la obediencia, el sacrificio, la compasión, los sentimientos propios del rebaño; es la moral vulgar, la del esclavo, la moral de resentimiento contra todo lo elevado, lo noble, lo singular y sobresaliente; es la *destrucción de los valores del mundo antiguo*, la peor inversión de todos los valores nobles de Grecia y Roma, la rebelión de los esclavos contra sus señores; el cristianismo es el "enemigo mortal del tipo superior del hombre". Con el cristianismo se presenta también una de las ideas más enfermizas de nuestra cultura, la idea de *culpabilidad, de pecado*, de la que sólo se puede huir con la afirmación de la "inocencia del devenir" o comprensión de la realidad y de nosotros mismos como no sometidos a legalidad alguna, a ningún orden que venga de fuera, con la reivindicación de la conducta situada "más allá del bien y del mal".
3. *Influencia "perversa" del cristianismo:* con el triunfo de esta religión, todo el pensamiento occidental queda viciado por su punto de vista, es el corruptor de la filosofía europea, ésta "lleva en sus venas sangre de teólogos".
4. *Valoración de Jesús:* sin embargo Nietzsche no valora tan negativamente la figura de Jesús ni del cristianismo primitivo: haciendo una lectura muy distinta a la tradicional, considera que lo que ahora entendemos por cristianismo debe mucho más a San Pablo que a Jesús. Para Nietzsche Jesús se presenta como un revolucionario, un anarquista contrario a todas las manifestaciones del orden, fundamentalmente del poder religioso tradicional, como uno de los más destacados defensores de la renuncia a la violencia y a los brillos mundanos de sus contemporáneos; y por esta actitud subversiva fue crucificado: "El cristianismo es aún posible en todo momento... No está ligado a ninguno de los dogmas impúdicos que se han engalanado con su nombre; no tiene necesidad ni de la doctrina de un dios personal, ni de la del pecado, ni de la inmortalidad, ni de la redención, ni de la fe; puede prescindir en absoluto de la metafísica, y todavía más del ascetismo y de una *ciencia natural cristiana*... El que hoy dijera "Yo no quiero ser soldado", "yo no me ocupo de los tribunales", "yo no reclamo el auxilio de la policía", "yo no quiero hacer nada que perturbe mi paz interior; y si debo sufrir por esto, nada conservará mi paz mejor que el sufrimiento"... ése sería cristiano" ("La voluntad de poder").
5. *Politeísmo frente a monoteísmo:* para Nietzsche, aunque todas las religiones son falsas, unas son más adecuadas que otras. *El politeísmo es falso pero expresa mejor la riqueza de la realidad que el monoteísmo*; el politeísmo no se ha separado radicalmente de la vida: en el mundo de los olímpicos, por ejemplo, se refleja la pluralidad y riqueza de la realidad, tanto sus aspectos luminosos, ordenados y positivos como los aspectos oscuros, caóticos y negativos; *el monoteísmo (el "monótono-teísmo") representa el extravío de los sentidos, el invento de un trans-*

mundo, la desvalorización del verdadero mundo y la máxima hostilidad a la naturaleza y a la voluntad de vida. El concepto de Dios sirve para objetivar los valores en los que cree una cultura, así el Dios cristiano representa los valores negativos y contrarios a la vida, los valores de la impotencia, mientras que el mundo divino propuesto por el politeísmo representa los valores afirmativos, la fidelidad a la Naturaleza. "El concepto cristiano de Dios –Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu– es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra; tal vez representa incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de dioses. ¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno *sí*! ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del "más acá", de toda mentira del "más allá"! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!..." ("El Anticristo").

La superación del cristianismo (y la consiguiente "muerte de Dios") ya iniciada por la Ilustración es fundamental para la transmutación de todos los valores, para la recuperación de los valores de la antigüedad perdidos tras la aparición de esta religión y de la filosofía.

DECADENCIA OCCIDENTAL

Rasgo de toda la cultura occidental consistente en la defensa de los valores contrarios a la vida y en la creencia en un Mundo Objetivo, Verdadero, Inmutable y Racional como fundamento de dichos valores.

RELATO DE LA DECADENCIA OCCIDENTAL Y DE SU SUPERACIÓN

tiempo	rasgos
mundo griego hasta el siglo de Pericles (s. V a.C.)	armonía entre lo dionisíaco y lo apolíneo
con Eurípides, Sócrates y Platón	inicio de la decadencia: triunfo de lo apolíneo sobre lo dionisíaco; comienza el *platonismo*
presencia del cristianismo	"platonismo para el pueblo"; triunfo de la *moral de* esclavos y del resentimiento hacia la vida
Edad Moderna	comienza la crisis de lo metafísico y la "muerte de Dios"
actualidad	*muerte de Dios*; posibilidad de superación del platonismo y de la aparición del superhombre

Para entender la crítica de Nietzsche a la cultura occidental es preciso fijarse en varios momentos de su historia:

1. *Mundo griego hasta el siglo de Pericles (s. V a.C.)*: ya en su escrito de juventud "El nacimiento de la tragedia", Nietzsche señala que la época de esplendor del mundo griego era la época anterior a la aparición de la filosofía. La razón por la que Nietzsche hace esta valoración estriba en que cree que en este momento histórico no se ocultan dimensiones fundamentales y trágicas de la vida (lo irracional, el caos, la temporalidad, la enfermedad y la muerte). Las dos grandes construcciones espirituales de la época, el arte trágico y la religión politeísta, junto con la moral de la excelencia y del valor, la moral heroica, no eran contrarias a la vida sino su afirmación, y en el caso del arte y de la religión, su expresión simbólica, expresión que adquiere su máxima densidad en la *reivindicación de lo dionisíaco.*
2. *Inicio de la decadencia: Eurípides, Sócrates y Platón.* Decimos de algo que es decadente cuando manifiesta una perdida de valor, fuerza o vigor respecto del "tono" vital anterior. Esto es precisamente lo que ocurre con estos autores, pues, según Nietzsche, *con ellos comienza la cultura occidental y la decadencia respecto del tono vital anterior; dan lugar al "platonismo"*, o creencia en la existencia de un Mundo Verdadero, Objetivo, Bueno, Eterno, Racional, Inmutable, y el desprecio de las categorías de la vida (el cuerpo, la sexualidad, la temporalidad, el cambio, la multiplicidad e individualidad,...). *Con ellos comienza la Ciencia y la Metafísica y ellos crean el marco adecuado para la aparición de la Religión y la Moral.*
3. *Presencia del cristianismo*: el cristianismo es totalmente fiel a la filosofía platónica (*"platonismo para el pueblo"*, dice Nietzsche, filosofía platónica expresada en términos sencillos y accesibles a todo el mundo). Con el cristianismo las ideas que antes estaban presentes en un reducido número de personas, los filósofos, se extienden a todos los hombres. El dualismo ontológico, el dualismo antropológico (una tesis particular en el marco general del dualismo ontológico) pasan a ser de dominio público. El mundo inteligible de Platón pasa a ser lo Infinito o mundo divino, el mundo sensible el mundo terrenal, el alma se opone al cuerpo. Distintas palabras para, en el fondo, las mismas ideas. El cristianismo influirá en la filosofía puesto que, opina Nietzsche, todos los filósofos son en el fondo teólogos. *Con el cristianismo comienza también la moral de los esclavos.*
4. *Edad Moderna*: con la Edad Moderna comienza la crisis del "platonismo" y del cristianismo. *La propia filosofía prepara la "muerte de Dios"*, el empirismo, la Ilustración y ya en el siglo XIX el materialismo cada vez más pujante muestra el carácter ilusorio de las creencias anteriores.
5. *Actualidad*: la Edad Contemporánea acentúa la crisis iniciada en la Modernidad, y Nietzsche encuentra en la "muerte de Dios" el fundamento básico de esta crisis. Estamos en un momento crítico: aquello que había servido de orientación a toda la cultura (pero que era pura invención) desaparece del horizonte y el hombre se encuentra desorientado. Tal vez anticipándose a las grandes catástrofes del siglo XX, Nietzsche anuncia inminentes convulsiones sociales y guerras dramáticas, de una

intensidad y capacidad destructiva desconocidas. Pero este momento crítico en el que nos encontramos es, a la vez, necesario para la aparición de una nueva forma de estar en el mundo. *Es necesario para la aparición de un hombre nuevo (el superhombre) y de una nueva concepción de la vida* (la que descansa en la comprensión de la voluntad de poder como la esencia de la realidad).

El siguiente texto resume los distintos ámbitos inventados por el hombre a partir del espíritu de decadencia: "El filósofo, que inventa un mundo racional donde la razón y las funciones lógicas son adecuadas; de ahí el "mundo verdadero". El hombre religioso, que inventa un "mundo divino"; de ahí el mundo "desnaturalizado", antinatural. El hombre moral, que inventa un "mundo libre": de ahí el mundo Bueno, perfecto, justo, santo" ("Voluntad de poder").

DIONISÍACO

Concepción del mundo típica del mundo griego anterior a la aparición de la filosofía. Representa el "espíritu de la tierra" o valores característicos de la vida.

El dios griego Dionisos (Baco para los romanos) era el dios de la vida vegetal y del vino, fue muy importante para este pueblo, y a él rindieron culto las bacantes. Nietzsche hace una interpretación de este dios que va más allá de su significado ordinario, considerando que con esta figura mítica los griegos representaban una dimensión fundamental de la existencia, que expresaron en la tragedia y que quedó relegado en la cultura occidental: la *vida en sus aspectos oscuros, instintivos, irracionales, biológicos*. Aunque Nietzsche explica este término en su obra juvenil "El nacimiento de la tragedia", nunca lo abandonó, y lo podemos utilizar como metáfora de lo que más tarde llamó "voluntad de poder".

Ver "apolíneo".

DOGMATISMO MORAL

Ver "crítica a la moral tradicional".

ETERNO RETORNO

Concepción del tiempo característica de la filosofía de Nietzsche. Consiste en aceptar que todos los acontecimientos del mundo, todas las situaciones pasadas, presentes y futuras se repetirán eternamente.

Ésta es una de las tesis más extrañas de Nietzsche, particularmente porque parece contraria al modo dominante de interpretar la sucesión de acontecimientos: a una cosa le sigue otra, y a ésta la siguiente, y las que quedan en el pasado son irrecuperables, ya no podrán darse más; las personas que creen en la inmortalidad del alma afirman, en todo caso, que los seres queridos podrán "retornar", que volveremos a tener una experiencia de ellos, que podremos recuperarlos. Pero nadie ha defendido que otros objetos –por ejemplo el ámbito de los objetos "insignificantes" que rodea nuestra

existencia, como la piedra con la que tropiezo, o la hoja que cae sobre la acera, o el vaso que se acaba de romper, ...– puedan recuperar su existencia. Las historias de la filosofía suelen indicar que esta concepción, tan profundamente incrustada en nuestra mente, del carácter irreversible del tiempo y de todas las cosas que caen en su interior, se debe a la influencia del pensamiento cristiano. Según esta interpretación, el cristianismo introduce una visión lineal de la historia y del tiempo, una visión que establece un sentido en la historia, sentido que se expresa además en la idea del progreso: la historia comienza con la creación, tiene momentos cruciales como la encarnación de Dios en la figura de Cristo y la presencia de la Iglesia, y culminaría con la segunda llegada de Cristo, al final de los tiempos. Independientemente de si esta consideración es correcta, y de si antes de la visión cristiana las personas tenían una visión cíclica del tiempo, las tesis de Nietzsche relativas al tiempo son tan radicales y extrañas que difícilmente las podemos encontrar en alguna cultura de la que se tengan datos históricos. Según la tesis del eterno retorno *todo* va a repetirse un número *infinito* de veces. Fijémonos en el alcance de esta afirmación:

- las personas que conocemos volverán a estar presentes;
- pero también el resto de los seres (animales, plantas, objetos inertes);
- volverán las mismas cosas con las mismas propiedades, en las mismas circunstancias y comportándose de la misma forma.

¿Por qué Nietzsche propone esta extraña teoría? Cabe presentar dos interpretaciones:

- la primera se refiere al "argumento" que presenta en su defensa, argumento que se expresa casi de forma matemática: dado que la cantidad de fuerza que hay en el universo es finita y el tiempo infinito, el modo de combinarse dicha fuerza para dar lugar a las cosas que podemos experimentar es finito. Pero una combinación finita en un tiempo infinito está condenada a repetirse de modo infinito. Luego todo se ha de dar no una ni muchas sino infinitas veces;
- sin embargo, es posible entender también la tesis nietzscheana del eterno retorno como la *expresión de la máxima reivindicación de la vida*, como una hipótesis necesaria para la reivindicación radical de la vida: la vida es fugacidad, nacimiento, duración y muerte, no hay en ella nada permanente (recordemos las críticas de Nietzsche a toda filosofía que postula la existencia de entidades permanentes). Pero podemos recuperar la noción de permanencia si hacemos que el propio instante dure eternamente, no porque no se acabe nunca (lo cual haría imposible la aparición de otros instantes, de otros sucesos) sino porque se repite sin fin. En cierto modo, y aunque pueda parecer paradójico, Nietzsche consigue con esta tesis hacer de la vida lo Absoluto. "¿Qué sucedería si un demonio... te dijese: Esta vida, tal como tú la vives actualmente, tal como la has vivido, tendrás que revivirla... una serie infinita de veces; nada nuevo habrá en ella; al contrario, es preciso que cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro... vuelvas a pasarlo con la misma secuencia y orden... y también este instante y yo mismo... Si este

pensamiento tomase fuerza en ti... te transformaría quizá, pero quizá te anonadaría también...¡Cuánto tendrías entonces que amar la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa sino ésta suprema y eterna confirmación!" ("El Gay saber").

MUERTE DE DIOS

Fin de toda creencia en entidades absolutas.

Una primera y elemental aclaración es que cuando Nietzsche predica la muerte de Dios no quiere decir que Dios haya existido y después haya muerto (un absurdo). Nietzsche nunca creyó en la existencia de Dios. Esta tesis señala simplemente que *la creencia en Dios ha muerto*. Podemos entender esta tesis nietzscheana si la comparamos con el punto de vista de Marx:

1) *Relación entre el hombre y Dios*:
   - ambos autores consideran que Dios no crea al hombre sino el hombre a Dios.
2) *Razones de la creencia en Dios*:
   - para Marx las dos razones principales de la invención del mundo religioso son: dar un consuelo a los hombres de la miseria y sufrimiento existente en este mundo, y ser un instrumento de la clase dominante para el mejor control de la clase dominada;
   - para Nietzsche sirve también la primera razón, pero frente a la segunda presenta otra: la creencia en Dios es una consecuencia de la vida decadente, de la vida incapaz de aceptar el mundo en su dimensión trágica; parece apelar a una motivación psicológica: la idea de Dios es un refugio para los que no pueden aceptar la vida.
3) *"Muerte de Dios"*:
   - Marx no considera que las creencias religiosas hayan llegado a su fin, esto sólo ocurrirá cuando triunfe la revolución y desaparezca la causa última que la produce, la injusticia y la alienación;
   - Nietzsche sí considera que estamos ante un acontecimiento actual: no explica las razones históricas que han dado lugar a la creencia en Dios, ni las que han dado lugar a su descrédito, pero parece indicar que estamos en un tiempo histórico clave pues en él asistimos a su necesario final.
4) *"Concepto de Dios"*:
   - cuando el marxismo se refiere a Dios se refiere al dios de la religión;
   - cuando Nietzsche se refiere a Dios se refiere al dios de la religión, particularmente del cristianismo, pero también a todo aquello que puede sustituirle, porque en realidad *Dios no es una entidad sino un lugar, una figura posible del pensamiento, representa lo Absoluto*. Dios es la metáfora para expresar la realidad absoluta, la realidad que se presenta como la Verdad y el Bien, como el supuesto ámbito objetivo que puede servir de fundamento a la existencia por encontrarse más allá de ésta y darle un sentido. Todo aquello que sirve a

los hombres para dar un sentido a la vida, pero que sin embargo se pone fuera de la vida, es semejante a Dios: la Naturaleza, el Progreso, la Revolución, la Ciencia, tomadas como realidades absolutas son el análogo a Dios. Cuando Nietzsche declara que Dios ha muerto quiere indicar que los hombres viven desorientados, que ya no sirve el horizonte último en el que siempre se ha vivido, que no existe una luz que nos pueda guiar de modo pleno. Esta experiencia de la finitud, del sentirse sin remedio desorientado es necesario para empezar un nuevo modo de vida.

5) *Consecuencia de la "muerte de Dios"*:
   - para el marxismo la crítica a la alienación religiosa y la superación de la religión es indispensable para el triunfo completo del comunismo y la aparición de la sociedad nueva;
   - para Nietzsche con dicha "muerte" podemos vivir sin lo absoluto, en la "inocencia del devenir". De ahí que *la muerte de Dios sea la condición para la aparición del superhombre.*

El siguiente texto de "La gaya ciencia" es el que mejor expresa su idea de la muerte de Dios: "¿No habéis oído hablar de ese hombre loco que, en pleno día, encendía una linterna y echaba a correr por la plaza pública, gritando sin cesar, "busco a Dios, busco a Dios"? Como allí había muchos que no creían en Dios, su grito provocó la hilaridad. "Qué, ¿se ha perdido Dios?", decía uno. "¿Se ha perdido como un niño pequeño?", preguntaba otro. "¿O es que está escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado?" Así gritaban y reían con gran confusión. El loco se precipitó en medio de ellos y los traspasó con la mirada: "¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir", les gritó. ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos somos sus asesinos! Pero, ¿cómo hemos podido hacer eso? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Y quién nos ha dado la esponja para secar el horizonte? ¿Qué hemos hecho al separar esta tierra de la cadena de su sol? ¿Adónde se dirigen ahora sus movimientos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos incesantemente? ¿Hacia adelante, hacia atrás, de lado, de todos lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No vamos como errantes a través de una nada infinita? ¿No nos persigue el vacío con su aliento? ¿No hace más frío? ¿No veis oscurecer, cada vez más, cada vez más? ¿No es necesario encender linternas en pleno mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿Nada olfateamos aún de la descomposición divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto y nosotros somos quienes lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, nosotros, asesinos entre los asesinos? Lo que el mundo poseía de más sagrado y poderoso se ha desangrado bajo nuestro cuchillo. ¿Quién borrará de nosotros esa sangre? ¿Qué agua podrá purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué juegos nos veremos forzados a inventar? ¿No es excesiva para nosotros la grandeza de este acto? ¿No estamos forzados a convertirnos en dioses, al *menos para* parecer dignos de los dioses? No hubo en el mundo acto más grandioso y las futuras gene-

raciones serán, por este acto, parte de una historia más alta de lo que hasta el presente fue la historia. Aquí calló el loco y miró de nuevo a sus oyentes; ellos también callaron y le contemplaron con extrañeza. Por último, arrojó al suelo la linterna, que se apagó y rompió en mil pedazos: "He llegado demasiado pronto, dijo. No es aún mi hora. Este gran acontecimiento está en camino, todavía no ha llegado a oídos de los hombres. Es necesario dar tiempo al relámpago y al trueno, es necesario dar tiempo a la luz de los astros, tiempo a las acciones, cuando ya han sido realizadas, para ser vistas y oídas. Este acto está más lejos de los hombres que el acto más distante; y, sin embargo, *ellos lo han realizado*."

NIHILISMO

De "nihil", nada. Actitud vital y filosófica que niega todo valor a la existencia, o que hace girar la existencia alrededor de algo inexistente.

La idea nietzscheana del nihilismo es compleja:

1. *Nihilismo como decadencia vital:* para Nietzsche toda cultura que crea en la existencia de una realidad absoluta, realidad en la que se sitúan los valores objetivos de la Verdad y el Bien, es una cultura nihilista. En la medida en que el cristianismo concentra esta realidad absoluta en la figura de Dios, a la que le opone el mundo de las cosas naturales, y en la medida en que, según nuestro autor, dicho mundo "superior" es una pura nada, la cultura cristiana, y en definitiva toda la cultura occidental, es nihilista pues *dirige toda su pasión y esperanzas a algo inexistente* (el Dios cristiano, el Mundo Ideal y Racional de los filósofos), despreciando de modo indirecto la única realidad existente, la realidad del mundo que se ofrece a los sentidos, la realidad de la vida. En "Así habló Zaratustra" representa Nietzsche este modo de mostrarse el espíritu con la figura del *camello*, símbolo de la aceptación resignada de las mayores cargas.
2. *Nihilismo activo:* es también nihilista la filosofía que intenta mostrar cómo los valores dominantes son una pura nada, una invención; la filosofía nietzscheana es nihilista en este sentido pues propone la *destrucción completa de todos los valores* vigentes y su sustitución por otros radicalmente nuevos (propone la "transmutación de todos los valores"). Este nihilismo es una fase necesaria para la aparición de un nuevo momento en la historia de la cultura, para el reencuentro con el "sentido de la tierra", la aparición de una nueva moral y de un nuevo hombre, el superhombre. En "Así habló Zaratustra" representa esta figura del espíritu con la metáfora del *león* (por su agresividad, su capacidad destructiva).
3. *Nihilismo pasivo:* es una de las consecuencias de la "muerte de Dios", aparece por la consciencia del carácter radicalmente infundado de la creencia en lo sobrenatural, de la creencia religiosa en el mundo del espíritu. Durante siglos nuestra cultura ha considerado que los valores descansan en algo trascendente, que existe un ámbito objetivo gracias al cual la existencia tiene sentido. La vida tiene un sentido porque algo exterior a ella se lo da. *Con la muerte de Dios sobreviene la crisis del*

sentido y el convencimiento de que la existencia es absolutamente insostenible, vacía, carente de sentido. El "nihista pasivo" no cree en ningún valor, puesto que considera que todo valor es posible sólo si Dios existe, y Dios no existe; termina en la desesperación, la inacción, la renuncia al deseo, el suicidio. En este momento crítico encontramos el nihilismo en la desesperación de los que consideran que nada tiene sentido ni valor por no existir aquello que debería ser el fundamento de todo sentido y valor, Dios. Aquél que dijese que si Dios no existe todo está permitido, aquél que desesperase de la vida y se levantase en contra de ella por considerar que ésta solo puede tener su fundamento en algo ajeno de ella y que dicho fundamento no existe, ese sería también nihilista.

OBRAS DE NIETZSCHE

OBRAS MÁS IMPORTANTES DE NIETZSCHE	
año	**obra**
1871	*El origen de la tragedia sacado del espíritu de la música*
1878	*Humano, demasiado humano*
1881	*Aurora. Pensamiento sobre los prejuicios morales*
1882	*La gaya ciencia*
1883-5	*Así habló Zaratustra*
1886	*Más allá del bien y del mal*
1887	*La genealogía de la moral*
1888	*El crepúsculo de los ídolos*
1888 *	*Ecce Homo*
1888 *	*El Anticristo*
1901 *	*La voluntad de poder*
1903 *	*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

* obras póstumas

PERSPECTIVISMO

Teoría contraria al objetivismo. Afirma que toda tesis relativa al mundo, todo conocimiento, está influida por las peculiaridades del sujeto cognoscente.

Varias décadas antes que Ortega y Gasset, Nietzsche defiende el perspectivismo: toda representación del mundo es representación que se hace un sujeto; la idea de que

podemos prescindir de la situación vital del sujeto, de sus rasgos físicos, psicológicos, históricos o biográficos, para alcanzar un conocimiento del mundo tal y como éste pueda ser (la idea de la posibilidad de un conocimiento objetivo) es un absurdo. Nietzsche considera imposible el conocimiento de la realidad en sí misma, pues toda afirmación, toda creencia, toda teoría del mundo depende del punto de vista de la persona que la ha creado. Más aún, *todo ser dotado de algún grado de conocimiento, de alguna capacidad para representarse el mundo* (por ejemplo porque pueda percibirlo de algún modo), *es tan buen testigo del mundo como nosotros*, los seres humanos. Nuestro punto de vista no es mejor para una correcta descripción de la realidad que el de otras especies animales (sencillamente porque no hay ninguna descripción mejor ni peor, todas valen lo mismo). "Abstraer al sujeto equivale a pretender representarse el mundo sin sujeto; es una contradicción: ¡representar sin representación! Quizá existen cien mil representaciones subjetivas. Si se abstrae la nuestra humana, queda entonces la de la hormiga. y si se abstrae toda vida menos la hormiga, ¿de veras ésta sería el hilo del que pendería la existencia? Sí, el *valor de la existencia* pende del hilo representado por los entes dotados de sensibilidad" ("La inocencia del devenir").

No existe ningún dato, ninguna experiencia, no contaminado por un punto de vista, por una interpretación. "La característica del mundo del devenir es la de ser informulable, falso, contradictorio. El *conocimiento* y el *devenir* se excluyen. Así pues, no existen hechos que nos sean dados inmediatamente; sólo manejamos *interpretaciones*". *No es posible un "criterio de verdad"* (por ejemplo el famoso criterio cartesiano de la claridad y la distinción), *no existen los datos puros a partir de los cuales podamos construir un saber objetivo. Y no podemos encontrar datos o verdades primeras ni en nuestro conocimiento del mundo exterior, el mundo que llamamos físico, ni tampoco en el mundo interior.* La posición de Nietzsche es tan radicalmente contraria a la posibilidad de encontrar una verdad absoluta que ni siquiera cree posible lo que podría parecer la verdad más verdadera, el cogito cartesiano: tampoco el mundo de la mente se nos muestra en su pureza, nuestro conocimiento de la mente propia está tan influido por prejuicios como lo está el conocimiento del mundo exterior. "Los hechos de conciencia no son más inmediatos que los hechos externos, están construidos exactamente igual". *El perspectivismo nietzscheano parece ser una forma de relativismo y subjetivismo.*

PLATONISMO

Nietzsche llama platonismo a toda teoría para la que la realidad está escindida en dos mundos: un mundo verdadero, dado a la razón, inmutable y objetivo, y un mundo aparente, dado a los sentidos, cambiante y subjetivo.

Como es sabido, Platón defendió el dualismo ontológico, dividió la realidad en dos mundos opuestos a los que atribuyó las siguientes características:

DUALISMO ONTOLÓGICO EN PLATÓN						
	se alcanza mediante	es		le corresponde	se relaciona con	
MUNDO VERDADERO	la razón	objetivo	inmutable	la eternidad	el bien	el alma
MUNDO APARENTE	los sentidos	subjetivo	cambiante	el nacimiento, la duración y la muerte	el mal	el cuerpo

El pensamiento, la filosofía y la religión son una forma de platonismo pues defienden la misma concepción de la realidad, aunque con palabras distintas:

PLATONISMOS			
	en Platón	***en el Cristianismo***	***en Kant***
MUNDO VERDADERO	Mundo de la Ideas	Mundo Sobrenatural, particularmente Dios	Realidad Nouménica o Cosa En Sí
MUNDO APARENTE	Mundo Sensible	Mundo terrenal o finito	Realidad Fenoménica

Toda la filosofía nietzscheana es como una melodía que repite un mismo tema: el tema es la reivindicación de la vida y la crítica a la actitud contraria a la vida, el platonismo; las variaciones a este tema son sus tesis relativas al superhombre, la voluntad de poder y la tesis del eterno retorno, y sus críticas a las manifestaciones particulares del platonismo en la filosofía, la ética, la religión y la ciencia. En definitiva, *su filosofía es el intento más radical de toda la historia del pensamiento de superar el platonismo y defender la tesis opuesta: la existencia de un mundo irracional y carente de sentido trascendente, la vida.*

El platonismo no se limita a la filosofía de Platón, lo encontramos antes y después de ella, y tal vez se puede identificar con la tarea de la filosofía misma. La filosofía occidental está recorrida de un extremo al otro por el platonismo. Platón articuló con precisión y llevó hasta el final esta tesis consustancial al pensamiento occidental. Pero el platonismo no es tampoco un asunto que comprometa exclusivamente al mundo de los profesionales de la filosofía, *el platonismo se ha instalado en la cultura y viene a ser la actitud de todos los hombres de nuestra civilización* (que como se sabe tiene su

origen en el mundo griego), y ello fundamentalmente porque este punto de vista se instala en las mentes de las personas mediante los mejores publicistas que ha podido tener Platón: los cristianos ("el cristianismo es platonismo para el pueblo").

¿En qué consiste el gran error que Nietzsche atribuye a este punto de vista? Lo podemos entender si recordamos algunos tópicos fundamentales de la historia de la filosofía: la filosofía nace como paso del mito al logos, como superación de las descripciones del mundo que apelan a la imaginación y la narración metafórica por las descripciones que apelan a la racionalidad y la narración precisa y objetiva. Y comienza precisamente señalando una serie de conceptos antitéticos: el concepto de ser frente al de apariencia, el de razón frente a los sentidos, el del espíritu o alma frente al cuerpo, el de lo permanente frente al cambio, el de la unidad frente a la multiplicidad. Estas creencias no comienzan con Platón, están incluso en los filósofos presocráticos –con la excepción de Heráclito, al que el propio Nietzsche dice reverenciar– pero adquieren su más radical expresión en Sócrates y en Platón. No es extraño que una consecuencia de estas apreciaciones sea que para casi toda la cultura occidental (presocráticos, Platón, cristianismo, ...) la muerte tal y como la vivimos en la experiencia ordinaria sea una mera apariencia, la auténtica realidad nunca muere, es eterna, lo que nosotros experimentamos como muerte se encuentra en el nivel de la apariencia, en el nivel de lo que se ofrece a los sentidos.

El siguiente texto de Nietzsche muestra claramente su actitud ante el platonismo: "Todo lo que los filósofos han venido manejando desde milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, –se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, –incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*..." ("El crepúsculo de los ídolos"). El *platonismo* es la filosofía que se resume en esta última frase: *la realidad no cambia y lo que cambia no es real; el auténtico ser es inmutable*. La filosofía de Nietzsche es la filosofía que más lejos ha intentado llevar la reivindicación de la vida y la corporeidad, la reivindicación del ámbito en donde se dan "la muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento", y por lo tanto la superación del platonismo.

¿Por qué aparece el platonismo? Naturalmente, desde el punto de vista de alguien inmerso en esta actitud (por ejemplo, de un cristiano) el platonismo aparece porque no podía ser de otro modo: dado que el destino del hombre no está en este mundo, que no es un destino que se pueda colmar en la vida sino sólo en la recuperación plena de su propio ser en el Mundo Verdadero, es inevitable que toda filosofía verdadera, y toda actitud sincera no lo oculte sino que lo haga explícito y lo manifieste. Pero, claro está, la filosofía de Nietzsche no puede resolver el problema de este modo: lo único real es el mundo que precisamente el platonismo trata de ocultar y el destino del hombre es el ámbito de la finitud. Toda filosofía que oculte este hecho es una filosofía decadente,

una filosofía producto de una cierta enfermedad de la vida misma: sólo individuos con un tono vital bajo pueden creer en la fantasmagoría de un mundo trascendente. Nietzsche explica la aparición del platonismo mostrando –desde una perspectiva casi psicológica– que dicho platonismo es interesado, es producto de la no aceptación de la realidad en toda su crudeza: la realidad como lugar en el que se da la vida, el orden, pero también el lugar en donde se da la muerte, el caos...: *la cultura occidental se inventa un mundo (objetivado en Dios gracias al cristianismo) para encontrar consuelo ante lo terrible del único mundo existente, el mundo dionisíaco.*

RESENTIMIENTO

Vivencia de los "esclavos", de los débiles, consistente en el recelo, el miedo a la corporeidad, la vida y los valores de la tierra. Es el sentimiento que les mueve a inventarse un Mundo Objetivo y Bueno, y la tabla de valores tradicionales característica del cristianismo y de toda la cultura occidental.

Ver "crítica a la moral tradicional".

SUPERHOMBRE

Hombre nuevo que aparece tras la "muerte de Dios". Nietzsche lo concibe como el individuo fiel a los valores de la vida, al "sentido de la tierra".

Nietzsche emplea con frecuencia un tono combativo y un lenguaje retórico que puede dar lugar a interpretaciones que no son fáciles de aceptar después de la terrible experiencia de nuestro siglo: sus exabruptos contra los judíos, la exaltación de "bruto rubio germánico", y algunos de los calificativos con los que a veces se refiere a lo que parece considerar el ideal de hombre (crueldad, brutalidad, falta de compasión, ...) permiten comprender que su filosofía haya sido utilizada por el nazismo para la defensa de sus tesis racistas. Pero es posible presentar la idea nietzscheana del superhombre precisamente a partir de una crítica de su lectura nazi. Las características que Nietzsche atribuye al superhombre y que pudieron dar pie a esta interpretación son las siguientes:

- Nietzsche fue *contrario al igualitarismo*, tanto del igualitarismo implícito en el punto de vista cristiano (para éste todos somos iguales pues somos hermanos al ser hijos de Dios), como al igualitarismo defendido por el movimiento socialista cada vez más pujante a partir de la segunda mitad del siglo XIX. *Hay hombres inferiores y hombres superiores, el superhombre pertenece a este segundo grupo*; "los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer" ("El anticristo");
- *moral de la violencia:* en muchos textos Nietzsche atribuye al superhombre rasgos para los que los nazis fueron particularmente competentes: la falta de compasión, la crueldad, la fuerza, el gusto por la acción, el combate y la guerra, el desprecio por los débiles; "Debéis buscar vuestro enemigo y hacer vuestra guerra. Debéis

amar la paz como medio para nuevas guerras, y la paz de corta duración más que la larga. Decís que es la bondad de la causa la que santifica la guerra; yo digo: es la bondad de la guerra lo que santifica toda causa". "¿Quién alcanzará algo grande si no tiene la fuerza y la voluntad de infligir grandes sufrimientos? Saber sufrir es poco: hay mujeres y esclavos que han destacado como maestros en este arte. Pero no sucumbir ante los ataques de la angustia íntima y de la duda turbadora cuando se causa un gran dolor y se oye el grito de este dolor, esto sí es grande". "El hombre superior se distingue del inferior por la intrepidez con que provoca la desgracia";

- si a estas tesis unimos, como antes se ha indicado, los textos en los que con los calificativos más exagerados *critica al judaísmo, al cristianismo y reivindica la ferocidad y empuje de los pueblos germánicos*, podemos comprender que los nazis pudieran hacer uso de la filosofía nietzscheana para la defensa de su punto de vista político.

Sin embargo, en la filosofía de Nietzsche encontramos también elementos muy importantes que no parecen favorecer esta interpretación:

- manifestó expresamente su *hostilidad ante los alemanes* y la cultura alemana (incluso llegó a abandonar la ciudadanía alemana y se hizo suizo);
- *la figura del superhombre no se puede separar de la consideración general nietzscheana relativa al platonismo y la muerte de Dios*; implica una concepción filosófica y una teoría de la historia ajena por completo a las ideas nazis. El hombre al que hay que superar es el que se somete a los valores tradicionales, a la "moral del rebaño", a la moral basada en la creencia de una realidad trascendente que fomenta el desprecio por la vida, la corporeidad y la diferencia entre las personas. El superhombre sólo es posible cuando se prescinda absolutamente de la creencia en Dios, cuando se realice hasta el final la "muerte de Dios";
- el nazismo defiende el culto a la raza y al Estado, predica la superioridad del grupo sobre el individuo, pero es *esencial a la filosofía nietzscheana la tesis de que no existe lo universal: Nietzsche no cree en realidades universales, para él no existe la Humanidad, ni la Raza, ni la Nación*. La estética nazi, el gusto por los uniformes, la disciplina militar, las manifestaciones en las que la muchedumbre oculta y anula al individuo, son signos menores pero claros de la importancia que esta ideología da al grupo en menosprecio del individuo. La noción de Raza, de Destino de un pueblo, de Estado, de Nación, en las que cree el nazismo son diversas máscaras bajo las que se oculta lo Absoluto;.
- *Nietzsche consideró al Estado como una de las mayores perversiones creadas por el hombre*; el Estado representa lo abstracto, la conducta del Estado es conducta despersonalizada, trata a los individuos de un modo indiscriminado, y el individuo, cuando se somete a él y se preocupa por él, pierde su individualidad, creatividad y libertad. "Allí donde el Estado acaba, comienza el hombre que no es superfluo; allí comienza la canción del necesario, la melodía única e insustituible. Allí donde el

Estado *acaba*, ¡mirad allí, hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre?" ("Así habló Zaratustra").

El superhombre no se puede identificar con una clase social con privilegios que le puedan venir por la tradición o que descansen en su poder social (con la aristocracia, por ejemplo), ni con un grupo definido biológicamente (con una raza) pues los genes no son una garantía de excelencia. Pero lo podemos reconocer a partir de su conducta moral:

1. *Rechaza la moral de esclavos:* la humildad, la mansedumbre, la prudencia que esconde cobardía, la castidad, la obediencia como sometimiento a una regla exterior, la paciencia consecuencia del sometimiento a un destino o a un mandato, el servilismo, la mezquindad, el rencor.
2. *Rechaza la conducta gregaria:* detesta la moral del rebaño, la conducta de los que siguen a la mayoría, de los que siguen normas morales ya establecidas; como consecuencia de su capacidad y determinación para crear valores, no los toma prestados de los que la sociedad le ofrece, por lo que su conducta será distinta a la de los demás.
3. *Crea valores:* los valores morales no existen en mundo trascendente, son invenciones de los seres humanos; pero no todos los hombres los crean, muchos –la mayoría– se encuentran con los valores ya creados por otros, siguen las modas, los estilos vitales vigentes; el primer rasgo del superhombre es precisamente éste: *inventa las normas morales a las que él mismo se somete*; pero este rasgo no es suficiente para definir al superhombre, pues no vale que crea o invente cualquier valor, además ha de crear *valores* que sean *fieles al mundo de la vida* y que le permitan expresar adecuadamente su peculiaridad, su propia personalidad y riqueza.
4. *Vive en la finitud:* no cree en ninguna realidad trascendente, ni en Dios ni en un destino privilegiado para los seres humanos, una raza, una nación, o un grupo; no cree que la vida tenga un sentido, como no sea el que él mismo le ha dado; acepta la vida en su limitación, no se oculta las dimensiones terribles de la existencia (el sufrimiento, la enfermedad, la muerte), *es dionisíaco.*
5. *Le gusta el riesgo*, las nuevas experiencias, los caminos no frecuentados, el enfrentamiento, las pruebas difíciles; no está preocupado ni por el placer ni por el dolor, ni propio ni ajeno, pues pone por encima de ellos el desarrollo de su voluntad y de su espíritu; es duro consigo mismo y con los demás, es valiente, no huye del dolor ni de ninguna forma de sufrimiento: sabe que de estas experiencias puede salir enriquecido, puede crecer.
6. *Es contrario al igualitarismo:* ama la exuberancia de la vida, le gusta desarrollar en él mismo y en los demás aquello que les es más propio; *no tiene miedo a la diferencia.*
7. *Ama la intensidad de la vida:* la alegría, el entusiasmo, la salud, el amor sexual, la belleza corporal y espiritual; puede ser magnánimo, generoso, como una muestra de la riqueza de su voluntad.
8. *En conclusión: el superhombre es la afirmación enérgica de la vida y el creador y dueño de sí mismo y de su vida, es un espíritu libre.*

"Escuchad y os diré lo que es el superhombre. El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: sea el superhombre el sentido de la tierra. ¡Yo os conjuro, hermanos míos, a que permanezcáis fieles al sentido de la tierra y no prestéis fe a los que os hablan de esperanzas ultraterrenas! Son destiladores de veneno, conscientes o inconscientes. Son despreciadores de la vida; llevan dentro de sí el germen de la muerte y están ellos mismos envenenados. La Tierra, está cansada de ellos: ¡muéranse pues de una vez!" ("Así habló Zaratustra").

En "Así habló Zaratustra" nos cuenta tres transformaciones del espíritu: cómo el espíritu se transforma en camello, el camello en león y, finalmente, el león en niño. El *camello* representa el momento de la humanidad que sobreviene con el platonismo y que llega hasta finales de la modernidad; su característica básica es la humildad, el sometimiento, el saber soportar con paciencia las pesadas cargas, la carga de la moral del resentimiento hacia la vida. El *león* representa al hombre como crítico, como nihilista activo que destruye los valores establecidos, toda la cultura y estilo vital occidental. Y el *niño* representa al hombre que sabe de la inocencia del devenir, que inventa valores, que toma la vida como juego, como afirmación, es *el sí radical al mundo dionisíaco. Es la metáfora del hombre del futuro, del superhombre*. "Mas ahora decidme, hermanos míos: ¿qué es capaz de hacer el niño, que ni siquiera el león haya podido hacer? ¿Para qué, pues habría de convertirse en niño el león carnicero? Sí, hermanos míos, para el juego divino del crear se necesita un santo decir "sí": el espíritu lucha ahora por *su* voluntad propia, el que se retiró del mundo conquista ahora *su* mundo." ("Así habló Zaratustra").

TRANSMUTACIÓN DE LOS VALORES

Momento necesario para el final de la moral tradicional (o moral de esclavos) y la aparición del superhombre.

Nietzsche no propone vivir sin valores (llega a considerar incluso que esto es imposible); propone más bien *invertir la tabla de valores*: superar la moral occidental, moral de renuncia y resentimiento hacia la vida, mediante una nueva tabla en la que estén situados los valores que supongan un sí radical a la vida.

Con una expresión excesivamente retórica Nietzsche llama "*rebelión de los esclavos*" a la situación que se crea con el triunfo del cristianismo: el cristianismo y el judaísmo sustituyen la moral aristocrática (que Nietzsche cree encontrar en el mundo griego antiguo) por la moral de los esclavos. *Con el cristianismo prospera la moral de los débiles*, de los que quieren huir del rigor de la vida inventándose un mundo objetivo, de reposo, de justicia. Nietzsche nos dice que los judíos invierten el código moral aristócrata: "Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, "los miserables son los buenos;

los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes, son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe la bienaventuranza." ("La genealogía de la moral").

Moral de señores

- voluntad de jerarquía, de excelencia
- ama lo que eleva, lo noble
- quiere la diferencia
- es la moral del héroe, del guerrero, del que no teme el dolor ni el sufrimiento
- es la moral de la persona que crea valores
- ama la muerte de Dios

Moral de esclavos

- voluntad de igualdad
- resentimiento contra la vida superior
- iguala, censura la excepción
- glorifica lo que hace soportable la vida a los pobres, los enfermos y débiles de espíritu, la concordia
- altruismo, hermandad entre los hombres
- se encuentra con los valores dados
- ama y teme a Dios

La transmutación de los valores es la superación de esta moral de esclavos para recuperar de nuevo la moral aristócrata, y permite el triunfo del código moral del superhombre.

VITALISMO

Se llama vitalista a toda teoría filosófica para la que la vida es irreductible a cualquier categoría extraña a ella misma.

Este término es poco preciso pues con él nos referimos a teorías filosóficas muy distintas, con el único elemento común de reivindicar la vida como una realidad singular que no puede ser entendida en términos ajenos a ella. Aunque algunos autores señalan la presencia de teorías vitalistas anteriores al siglo XIX, es más común situar estas doctrinas en la segunda mitad de ese siglo y primeras décadas del XX. Centrándonos en este período, podemos establecer dos grandes líneas del vitalismo:

1) *El vitalismo en la ciencia:* con el triunfo de las ciencias naturales, a partir de la Edad Moderna, muchos autores consideraron que los fenómenos vitales podían ser explicados en términos materiales; el punto de vista mecanicista dominante sugería que podemos entender a los seres vivos a partir de la comprensión de los fenómenos fisico-químicos y que la vida no representa un nivel de realidad cualitativamente distinto de la realidad inorgánica. Frente a este punto de vista, algunos biólogos creyeron que existe una diferencia esencial entre los seres orgánicos y los no orgánicos y que los primeros no pueden ser reducidos a los segundos. *Estos científicos postularon la existencia de un principio propio en los seres vivos, principio responsable de su comportamiento finalista y de las distintas actividades vitales, por lo que consideraron que los fenómenos vitales no pueden*

explicarse mediante las leyes de la física y la química. Este principio irreductible a términos mecánicos y fisico-químicos recibió distintos nombres: "*fuerza vital*" (Claude Bernard, 1813-1878), "*fuerza dominante*" (Johannes Reinke, 1849-1931), "*entelequia*" (Hans Driesch, 1867- 1941).

2) *El vitalismo en la filosofía:* en la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX encontramos importantes filósofos que desarrollan toda su filosofía a partir de la reflexión relativa a la vida. Dentro de esta línea del vitalismo se suelen distinguir también diversas corrientes en función de su concepto de vida. Es habitual señalar al menos dos formas de entender la vida: la vida en el sentido biológico y la vida en el sentido biográfico e histórico:
   - *la vida en el sentido biológico:* este concepto subraya el papel del cuerpo, los instintos, lo irracional, la naturaleza, la fuerza y la lucha por la subsistencia. El vitalismo de Nietzsche se incluye en este grupo;
   - *la vida en el sentido biográfico e histórico:* pero también podemos referirnos a la vida como conjunto de experiencias humanas dadas en el tiempo, tanto en su dimensión personal o biográfico como en su dimensión social o histórica. La filosofía de Ortega y Gasset se incluye en este grupo. Ortega utilizará las categorías de la vida entendida de este modo (vivencia, teoría de las generaciones, perspectiva) para el desarrollo de su filosofía.

El vitalismo en filosofía se presenta como una doctrina contraria al racionalismo. Los conceptos más importantes alrededor de los que gira la filosofía vitalista son: temporalidad, historia, vivencia, instintos, irracionalidad, corporeidad, subjetividad, perspectiva, valor de lo individual, cambio, enfermedad, muerte, finitud...

Se puede entender la totalidad de la filosofía de Nietzsche como el intento más radical de hacer de la vida lo Absoluto. La vida no tiene un fundamento exterior a ella, tiene valor en sí misma. Y la vida entendida fundamentalmente en su dimensión biológica, instintiva, irracional. La vida como creación y destrucción, como ámbito de la alegría y el dolor. Por esta razón, Nietzsche creyó posible medir el valor de la metafísica, la teoría del conocimiento y la ética a partir de su oposición o afirmación respecto de la vida.

VOLUNTAD DE PODER

Principio básico de la realidad a partir del cual se desarrollan todos los seres. Es la fuerza primordial que busca mantenerse en el ser, y ser aún más.

Nietzsche cree que en todas las cosas encontramos un afán por la existencia, desde el mundo inorgánico hasta el mundo humano, pasando por todos los distintos niveles de seres vivos. Todas las cosas son expresión de un fondo primordial que pugna por existir y por existir siendo más.

En los años previos al acceso de locura que le sobrevino en 1890, Nietzsche redactó lo que consideraba iba a ser su obra más acabada, que pensaba titular precisamente "La voluntad de poder". Todos sus escritos anteriores eran esencialmente críticos, con

ellos intentó echar por tierra los esquemas mentales que han dominado toda nuestra cultura desde sus mismos orígenes (desde Sócrates), esquemas que Nietzsche resume en el concepto de platonismo. Sin embargo, en esta última obra (inconclusa y publicada tras su muerte) intentó describir su visión positiva de la realidad, visión que coincide con la que él mismo presentó ya en su primera obra, "El nacimiento de la tragedia", con la noción de lo *dionisíaco*. Dada la repugnancia que parece despertar en él todo lo metafísico, todo discurso relativo al ser, puede resultar extraño sugerir que con la voluntad de poder Nietzsche nos presenta su noción de ser, su "metafísica", pero en cierto modo así es. Las *características* que parece tener para él la realidad, el ser (por lo tanto, la voluntad de poder) son las siguientes:

- *irracionalidad*: la razón es sólo una dimensión de la realidad, pero no la más verdadera ni la más profunda; y ello tanto en el sentido de que en el hombre la razón no tiene –ni debe tener– la última palabra, puesto que siempre está al servicio de otras instancias más básicas como los instintos o la mera eficacia en el control de la realidad (es decir su mera utilidad, que no su verdad), como en el sentido de que el mundo mismo no es racional: nosotros lo creemos racional, intentamos someter a un orden y a una legalidad lo que en sí mismo no es otra cosa que caos, multiplicidad, diferencia, variación y muerte;
- *inconsciencia*: la fuerza primordial que determina el curso de todas las cosas no es consciente, aunque esporádica y fugazmente se manifiesta de este modo precisamente en nosotros, los seres humanos; pero incluso en este caso la consciencia no tiene carácter sustantivo, ni crea un nivel de realidad nuevo o independiente. Nietzsche considera la consciencia como algo superfluo, que perfectamente podría no darse y que de ningún modo añade mayor perfección ni realidad;
- *falta de finalidad*: las distintas manifestaciones que toman las fuerzas de la vida, sus distintas modificaciones, los resultados de su actuación, no tienen ningún objetivo o fin, no buscan nada, son así pero nada hay en su interior que les marque un destino. Dado que lo que nosotros percibimos, y que todo con lo que tratamos (objetos físicos, mundo espiritual, social y cultural) es expresión de esta realidad sin sentido, Nietzsche declara con ello el carácter gratuito de la existencia (tesis totalmente idéntica al existencialismo sartriano para el que todo ente "está de más");
- *impersonalidad*: es una consecuencia de las dos características anteriores (inconsciencia y ausencia de conducta final o intencional); esta fuerza no puede identificarse con un ser personal –mucho menos puede pensarse que con ella Nietzsche intenta introducir sutilmente la noción de Dios–; incluso los textos sugieren que en realidad tenemos propiamente un cúmulo de fuerzas, no una básica que supuestamente esté a la base de todas las visibles; un cúmulo de fuerzas que buscan la existencia y el ser más, compitiendo en dicho afán entre sí, enfrentándose y aniquilándose.

Se puede justificar que estas tesis sean algo así como la "metafísica" nietzscheana, su teoría del "ser", en la medida en que son una interpretación de lo que de modo ingenuo o habitual o naturalmente experimentamos. Si alguien nos pregunta qué vemos, le indicamos que vemos un perro, o una mesa, o una persona, pero no una fuerza o la citada voluntad de poder. Sólo si hacemos una interpretación, y precisamente una interpretación metafísica o filosófica podemos concluir como Nietzsche concluye. Nietzsche argüiría que en realidad su interpretación no es otra cosa que una reconstrucción de una experiencia originaria, alegaría que nuestras interpretaciones habituales, espontáneas, naturales, en realidad están impregnadas de teoría, son consecuencia de un peculiar modo de interpretar el mundo, el que corresponde al platonismo triunfante en nuestra cultura a partir de la filosofía griega.

Hay que tener mucho cuidado con la palabra "voluntad", pues Nietzsche no está pensando en lo que habitualmente llamamos con este término. Llamamos "voluntad" a aquello que nos permite tener actos de querer, a la fuerza que descansa en nuestro interior gracias a la cual dirigimos nuestra conducta y con la que somos capaces de realizar los fines de los que somos conscientes. La tradición aristotélico-tomista la consideraba una facultad del alma, la psicología actual una capacidad de la mente. *Para Nietzsche esta voluntad es una manifestación superficial de una fuerza que está más en lo profundo de nuestro ser.* Su desconfianza respecto de la voluntad como capacidad psicológica le lleva incluso a desacreditarla indicando que si confiamos tanto en ella y en la libertad se debe exclusivamente a que de ese modo la moral tradicional puede introducir la idea de culpa y de pecado. Los teólogos y sacerdotes nos piden que creamos en ella para de este modo hacernos responsables de nuestros actos y inculcar en nosotros la noción de pecado y culpa. *La voluntad de poder no es la voluntad que se descubre con el conocimiento de uno mismo, que se conoce por introspección.* Esta voluntad es una simplificación de un complejo juego de causas y efectos. No hay un deseo único, hay una pluralidad de instintos, pulsiones, inclinaciones diversas, que se enfrentan unas a otras; a la consciencia sólo llegan los resultados de dicho enfrentamiento, como dice Nietzsche, la voluntad como facultad psicológica "es el lejano eco de un combate ya disputado en lo profundo".

La voluntad de poder se identifica con cualquier fuerza, inorgánica, orgánica, psicológica, y tiende a su autoafirmación: no se trata de voluntad de existir, sino de ser más. Es el fondo primordial de la existencia y de la vida: "¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una solución para todos los enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más impávidos, los más de media noche? ¡*Este* mundo es la *voluntad de poder*, y nada más! ¡Y también vosotros mismos sois esa voluntad de poder, y nada más!" ("La voluntad de poder").

ORTEGA Y GASSET

CATEGORÍAS DEL VIVIR

O atributos del vivir. Componentes que siempre y necesariamente están presentes en la vida; son los ingredientes comunes a toda vida.

Ortega considera que el hombre no tiene una naturaleza fija; sin embargo cree posible establecer una serie de rasgos que van más allá de la individualidad o particularidad de cada vida concreta, rasgos universales que describe en muchos de sus escritos, aunque con mayor precisión en dos obras principales, "¿Qué es filosofía?" y "Unas lecciones de metafísica". De estas obras podemos extraer las siguientes características de la vida:

1. *Vivir es saberse y comprenderse.* "Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo". La vida es un encontrarse, un enterarse de sí. Los objetos físicos no se sienten ni saben de su ser, no son para sí mismos, nosotros sí. Aunque, naturalmente, *no hay que identificar este saberse* característico del vivir con el saber que encontramos en la ciencia, *con el saber intelectual.* El "saber" característico de la vida es el que corresponde a una presencia, a una conciencia inmediata de lo que estamos viviendo, de lo que estamos haciendo o padeciendo o queriendo, es un enterarse. Nuestra vida no sería nada si no nos diésemos cuenta de ello, "sin ese saberse, sin ese darse cuenta el dolor de muelas no nos dolería". Y este saber no es sólo de nosotros mismos sino, como corresponde a la tesis orteguiana del carácter inseparable del yo y el mundo o circunstancia, *es también un enterarse del mundo en derredor*, es un advertirse y un advertir lo que nos rodea: "me doy cuenta de mí en el mundo, de mí y del mundo". Un aspecto de este consustancial saberse de la vida es el apetito de verdad que acompaña siempre al ser humano. Sin hombre no hay verdad, pero sin verdad no hay hombre. Ortega define al hombre como el ser que necesita absolutamente de la verdad, y en "El tema de nuestro tiempo" como un "devorador de verdades": "zoológicamente habría, pues, que clasificar al hombre, más que como carnívoro, como verdávoro". Esta tesis separa el "vitalismo" de Ortega del que encontramos en Nietzsche. Para este último filósofo la conciencia de sí, el ser consciente, el saberse, es un atributo accidental y superfluo de la vida, pues en su nivel más básico la vida es esencialmente inconsciente e instintiva.
2. *La vida es nuestra vida.* Este atributo es consecuencia del anterior. "Al percibirnos y sentirnos tomamos posesión de nosotros. Esta presencia de mi vida ante mí me da posesión de ella, la hace mía". Para ilustrar esta tesis pone el ejemplo del demente: esta presencia característica del vivir le falta al demente, la vida del loco no es suya y "en rigor no es ya vida". El loco, por no saberse a sí mismo, está enajenado, alienado, no se pertenece. Que sea nuestra quiere decir también que *es intransferible*, que nadie la puede vivir por mí, que –en el fondo– yo me encuentro solo ante la vida pues todo lo que yo hago, incluso lo que no hago, parte de mi yo como de su centro primordial.
3. *Vivir es encontrarse en el mundo.* "Vivir es hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo". *El mundo no es algo exterior a nuestra vida, forma parte de ella como uno de sus ingredientes, igual que forma parte de ella nuestro yo.* Ortega

encuentra varias razones para señalar la imposibilidad de separar los dos polos de nuestra vida, el mundo y nuestro yo. Una de ellas es el hecho de que el mundo nos es tan primordial que incluso nos damos cuenta antes de él que de nosotros mismos. Otra razón no menos importante es que todo vivir "es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia". Nuestra vida consiste en que nos ocupamos de las cosas, de ahí que nuestra vida dependa tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo. Esta dimensión del vivir como estar fuera de sí, un estar en lo otro y hacia lo otro, se muestra claramente en el deseo, "la función vital que mejor simboliza la esencia de todas las demás, una constante movilización de nuestro ser hacia más allá de él: sagitario infatigable, nos dispara sin descanso sobre blancos incitantes" ("El tema de nuestro tiempo", III). El mundo presente en nuestra vida no es sólo el mundo descrito por las ciencias. El mundo presente en nuestra vida es el mundo físico, pero también el mundo de los valores, es un mundo agradable o desagradable, terrible y benévolo, es el mundo poblado de las cosas que nos afectan "nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan"; "mundo es sensu estricto lo que nos afecta". Pero del mismo modo que *no es posible entender el yo sin el mundo o circunstancia, tampoco es posible entender el mundo sin el yo*, puesto que el mundo, el mundo de cada uno, el único mundo real, se compone sólo de aquello que afecta a cada cual, y esto es posible porque cada cual está predispuesto por su sensibilidad y personalidad para atender a él y ser afectado por él. El mundo es inseparable de nosotros. Ortega insiste en la inseparabilidad de estas dos dimensiones de la vida –y por lo tanto de la realidad–, tesis que considera precisamente una de las grandes aportaciones de su filosofía y la superación de la filosofía antigua y moderna.

4. *La vida es fatalidad.* Ortega no defiende el determinismo, pero tampoco cree que nuestra libertad sea absoluta. El mundo en que vivimos, nuestra circunstancia, no es algo que podamos elegir. No hemos decidido el momento histórico, ni la cultura o sociedad que nos ha tocado vivir, ni nuestro cuerpo ni nuestra psicología, no hemos decidido el mundo o circunstancia en el que se desenvuelve nuestra vida. Además, dice Ortega, la vida es siempre imprevista, al menos en sus líneas radicales. Disponemos de un cierto margen de posibilidades y podemos tener ciertas seguridades respecto de lo que nos puede sobrevenir, pero no nos cabe elegir el marco básico de nuestro mundo. *Las posibilidades de mi vida están marcadas por mi circunstancia.* La vida se encuentra siempre en circunstancias; no se vive en un mundo abstracto, indeterminado; el mundo vital es siempre este mundo, el de nuestro aquí y ahora. La circunstancia, en este sentido, es algo determinado, cerrado. Pero Ortega está muy lejos de defender el determinismo, al contrario, es precisamente este hecho lo que hará posible la libertad: podemos actuar porque no tenemos en nuestra mano un número infinito de posibilidades, esto sería la pura indeterminación, y en un mundo en donde todo fuese posible no cabría decidirse por nada.

5. *La vida es libertad.* La fatalidad en la que se desenvuelve nuestra vida no es tan extrema como para determinar absolutamente la conducta que vamos a seguir. No sentimos que nuestra vida esté prefijada, incluso vemos lo que nos va a pasar como una posibilidad entre tantas, de ahí que necesariamente tengamos que elegir y decidir, y además sin que nadie lo pueda hacer por nosotros. La vida no nos viene ya hecha, *es un constante decidir lo que vamos a ser*, las cosas que hacemos, nuestras ocupaciones. No podemos escoger el mundo, la circunstancia básica en la que nos ha tocado vivir, pero, a la vez, esta circunstancia nos ofrece un margen de posibilidades: "vida es la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad". Tenemos que decidir lo que vamos a ser, la vida es "sostenerse en el propio ser". La vida es un problema que nadie, excepto nosotros, puede resolver. Y este tener que elegir y ser responsables de lo que nos va a pasar no se da sólo en casos extremos, en las situaciones conflictivas o apuradas, se da siempre. Como consecuencia del encontrarse en la vida sin remedio y sin remedio tener que elegir, Ortega subraya el *carácter dramático del vivir*, empleando expresiones que más adelante estarán presentes en el existencialismo de Sartre: en "¿Qué es filosofía?" nos ofrece una metáfora de la vida humana que anticipa perfectamente la idea sartriana de nuestra existencia como estando arrojada al ser: nuestra presencia en la vida se parece a lo que le pasaría a una persona que estando dormida se le traslada al escenario de un teatro, ante unos espectadores, se le despierta y se le dice "y ahora ¡actúe!"; tiene que inventarse el papel, igual que nosotros tenemos que inventarnos nuestra vida, sin ningún guión ya preestablecido. Nos encontramos con nuestra vida, no nos la hemos dado. "Pero la vida en su totalidad y en cada uno de sus instantes tiene algo de pistoletazo que nos es disparado a quemarropa", "la vida nos es dada, mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella". En la creación de nuestra vida tampoco podemos elegir cualquier proyecto, debemos elegir aquél que corresponda a nuestro más profundo ser, y, por tanto, a nuestro destino; así, *la vida es libertad pero, además, debe ser autenticidad.*

6. *La vida es futurición.* Nuestra situación, dice Ortega, es paradójica: nuestro ser consiste no en lo que es sino en lo que va a ser, por tanto en lo que aún no es. Dado que nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, debemos situar en la raíz de nuestra vida un atributo temporal: el *futuro*. "Nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es". En la lección 11 de "¿Qué es filosofía?", Ortega distingue dos tipos de tiempo, el tiempo de las cosas o tiempo cósmico y el tiempo de la vida. El tiempo cósmico es solamente el presente puesto que el futuro todavía no es y el pasado ya no es. Frente a este tiempo *el tiempo del viviente es el futuro.* Es cierto que nuestra vida está anclada en el presente, pero nuestro presente es peculiar, pues es un ser en el presente

que apunta al futuro, es un proyecto de futuro. Ortega da tanta importancia a esta dimensión del tiempo que llega a considerar incluso que sólo a partir de ella cobra sentido el pasado y el presente; para ilustrar este punto pone el ejemplo del hablar: cuando hablamos lo que decimos está en el presente, pero este presente está determinado por lo que vamos a decir, y para decirlo debemos emplear las palabras que nos proporciona nuestro pasado. "Mi futuro, pues, me hace descubrir mi pasado, para realizarse. El pasado es ahora real porque lo revivo, y cuando encuentro en mi pasado los medios para realizar mi futuro es cuando descubro mi presente. Y todo esto acontece en un instante; en cada instante la vida se dilata en las tres dimensiones del tiempo real interior". Como consecuencia de la importancia que en la vida tiene este aspecto de la temporalidad, *Ortega sitúa la dimensión apetitiva y desiderativa de nuestro yo por encima de la cognoscitiva*: primero apetecemos, deseamos, tenemos ilusiones, y es el conjunto de nuestros afanes lo que determina o dirige nuestra atención, lo que determina lo que vemos o conocemos: "el corazón, máquina incansable de preferir y desdeñar, es el soporte de nuestra personalidad".

Ver "vida".

CIRCUNSTANCIA

Ver "mundo o circunstancia".

CREENCIAS

Convicciones, no siempre conscientes, con las que contamos y que nos permiten actuar y manejarnos en el mundo.

El saber cómo es el mundo, qué cosas hay en él, cómo se comportan, no es algo accidental y como un añadido en la vida humana. El hombre necesita saber para orientarse, situarse en el mundo y acomodar el mundo a sus necesidades. *No se puede vivir sin convicciones, sin interpretaciones del mundo.* En "Ideas y creencias", Ortega distingue dos tipos de convicciones o pensamientos: las ideas y las creencias. Llama *ideas* a los pensamientos que se nos ocurren acerca de la realidad, a las descripciones explícitas que podemos examinar y valorar; las sentimos como obras nuestras, como el resultado de nuestro pensar. Se incluyen en este grupo desde los pensamientos vulgares hasta las proposiciones más obtusas de la ciencia.

Pero las convicciones a las que Ortega da más importancia son las *creencias*. Las características principales que atribuye a este tipo de pensamientos son las siguientes:

1. Las creencias y las ideas *son vivencias que pertenecen al mismo género:* no son sentimientos, ni voliciones, pertenecen a la esfera cognoscitiva de nuestro yo, *son pensamientos*. Que un pensamiento sea creencia o idea depende del papel que tenga en la vida del sujeto; por lo tanto la diferencia entre uno y otro tipo de pensamiento es relativa, relativa a su significación en la vida de cada persona, al arraigo que dicho pensamiento tiene en su mente. El mismo pensamiento puede ser

creencia o idea: las primeras noticias científicas que de la Luna tiene un niño las vive como ideas, con el tiempo, con el vivir en sociedad, estas ideas se instalarán en su mente en la forma de creencias.

2. *No hay que limitar las creencias*, como sin embargo se suele hacer, *a la esfera de la religión*: hay creencias religiosas, pero también científicas, filosóficas y relativas a la esfera de la vida cotidiana (nuestras creencias relativas a los poderes causales de las cosas de nuestro entorno cotidiano, por ejemplo).
3. A diferencia de las ideas, que son pensamientos explícitos, *las creencias no siempre se formulan expresamente*. No se quiere decir que nunca se pueda ser consciente de ellas; se quiere decir, simplemente, que operan desde el fondo de nuestra mente, que las damos por supuestas, que *contamos con ellas*. Contamos con ellas tanto cuando pensamos –son los supuestos básicos de nuestras argumentaciones– como cuando actuamos –son los supuestos básicos de nuestra conducta. Con esta tesis Ortega se enfrenta al intelectualismo: el intelectualismo tendía a considerar que los pensamientos conscientes son los que determinan nuestra vida; ahora Ortega señala que esto no es así, pues nuestro comportamiento depende de nuestras creencias y éstas apenas son objeto de nuestro pensamiento consciente. Cuando caminamos por la calle actuamos creyendo que el suelo es rígido, que podemos pasear sin que nos "hundamos" en él. Destacar algo tan obvio parece absurdo, y esto es así, dice Ortega, por la fuerza de esta convicción, por ser esta creencia algo totalmente arraigado en nuestro yo. No somos conscientes de este pensamiento, pero lo tenemos pues "contamos con él". En las creencias "vivimos, nos movemos y somos".
4. Normalmente *no llegamos a ellas como consecuencia de la actividad intelectual*, de la fuerza de la persuasión racional; se instalan en nuestra mente como se instalan en nuestra voluntad ciertas inclinaciones, ciertos usos, fundamentalmente por herencia cultural, por la presión de la tradición y de la circunstancia. Las creencias son las ideas que están en el ambiente, que pertenecen a la época o generación que nos ha tocado vivir. Las creencias no se pueden eliminar a partir de argumentos concretos, sólo se eliminan por otras creencias.
5. *Identificamos la realidad con lo que nos ofrecen nuestras creencias*. "Lo que solemos llamar mundo real o "exterior" no es la nuda, auténtica y primaria realidad con que el hombre se encuentra, sino que es ya una interpretación dada por él a esa realidad, por lo tanto, una idea. Esta idea se ha consolidado en creencia. Creer en una idea significa creer que es la realidad, por lo tanto, dejar de verla como mera idea. Pero claro es que esas creencia comenzaron por "no ser más" que ocurrencias o ideas sensu stricto." Ortega considera que la realidad y las creencias están relacionadas estrechamente: lo que para nosotros es real depende de lo que nosotros creamos, de nuestro sistema de creencias. Así, la realidad que llamamos Tierra es algo muy distinto para un científico que para un campesino de la época de Homero. Para el primero es algo físico, una cosa más de entre todas las del sistema planetario, para

el segundo era un dios, un ser vivo al que se podía rendir culto y reclamar auxilio. *Con nuestras creencias damos un sentido a la vida* que nos toca vivir, a cada una de las cosas que experimentamos; ellas son el suelo en el que se asientan y del que parten todos nuestros afanes, todos nuestros proyectos: "las ideas se tienen y en las creencias se vive".

DATO RADICAL: LA VIDA

Ver "realidad primordial".

DIOSES CONJUNTOS

Metáfora utilizada por Ortega para expresar lo que consideró el mayor mérito de su filosofía: el descubrimiento de la vida como ámbito en el que se da la correlación o coexistencia del mundo y el yo, de la realidad y la subjetividad.

Ortega nos recuerda dos metáforas que se han utilizado a lo largo de la historia para representar las relaciones entre el mundo y la subjetividad o yo, y que corresponden, respectivamente, a la tesis realista y a la tesis idealista:

- *metáfora del sello y la tabla de cera*: es la que mejor expresa el punto de vista del realismo, y, por lo tanto, el del pensamiento antiguo y medieval. Según esta metáfora *el sujeto y el objeto existen independientemente el uno del otro*: aunque el sujeto o la mente no se represente el objeto, no lo piense o vea, el objeto existe; a su vez, la mente existe aunque no piense ni vea nada. La mente o subjetividad es como una tabla de cera (o un papel en blanco, en la versión empirista): en el acto de conocimiento la realidad impresiona o deja su huella en nuestra mente, del mismo modo que el sello deja su huella en la tabla de cera;
- *metáfora del continente y del contenido:* es la metáfora preferida por la filosofía moderna, particularmente por el idealismo. Para esta metáfora *el mundo no existe como una realidad independiente de la mente*, el mundo es un dato que la mente encuentra dentro de sí misma. *Las cosas no vienen de fuera a la conciencia sino que son contenidos de ella*, son su ideas, pensamientos o representaciones.

Frente a estas dos metáforas, Ortega propone una tercera en la que concentra la superación del realismo y del idealismo y que corresponde a "la altura de nuestro tiempo": las relaciones entre el sujeto y el objeto, entre el mundo y la subjetividad, entre las circunstancias y el yo, se pueden expresar gráficamente con la metáfora de los dioses gemelos, los "*dei consentes*" que nacen y mueren juntos. En la mitología mediterránea los "dei consentes", los dioses conjuntos o acordes nacían, vivían y morían juntos, sus destinos estaban entrelazados, como en el caso de Cástor y Pólux, hijos del dios Zeus y de Leda. *Como estos dioses, el mundo y la subjetividad son inseparables, son dos caras de la misma moneda.* La tradición supeditaba el sujeto al objeto, la modernidad el objeto al sujeto; pero ni yo ni el mundo son seres substanciales, *ambos se encuentran en correlación*: "yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por

mí". *La verdad radical es la coexistencia, la interdependencia de mí con el mundo, por lo tanto, la vida.* Nuestros conceptos tradicionales tienden a desvirtuar este dato radical, pues podemos estar tentados a considerar que la coexistencia quiere decir el estar presente una cosa, una substancia, una al lado de otra. Ortega nos exige asumir hasta el final la idea de la correlación: la realidad no es estática, no existe el mundo como una substancia y la subjetividad como otra substancia. El mundo no existe por sí mismo, con independencia de mi yo, ni mi yo como algo independiente del mundo y vinculado con él sólo de forma accidental. *El mundo es mundo sólo en su esencial relación con mi subjetividad, y mi subjetividad solo es tal en su esencial relación con el mundo*, el dinamismo del mundo determina mi ser, mi mirarlo, amarlo, detestarlo; pero a la vez, el dinamismo de mi subjetividad, su mundo sentimental, sus creencias, su pasado, su perspectiva, determina el ser del mundo. Como dice Ortega, esta metáfora se comprenderá cabalmente sólo cuando sustituyamos la visión estática y substancial del ser por una visión dinámica, actuante y relacional del ser, por una visión *perspectivística.*

Ver "mundo o circunstancia" y "superación del idealismo".

EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO

La modernidad descansa en el concepto racionalista e idealista de la subjetividad. El tema de nuestro tiempo es la superación de este concepto y, con ello, la superación del racionalismo y del idealismo y la preparación de una nueva época.

Para Ortega *todo tiempo tiene una misión*, una tarea. Cuando los hombres no se preocupan por realizarla y continúan con las formas espirituales del pasado no viven "a la altura de los tiempos". Considera que la época moderna y el espíritu filosófico que la sustenta está en crisis y debe superarse con nuevas creencias y nuevas formas culturales y vitales. Cada época está inspirada y organizada en ciertos principios. En el caso de la *Edad Moderna*, de sus formas espirituales, culturales y espirituales, el *principio básico* que Ortega encuentra es *el de la subjetividad*, y la filosofía que lo gesta el racionalismo y el idealismo. De este modo, la superación del racionalismo y el idealismo no es una cuestión meramente técnica, que comprometa sólo al mundo de la filosofía, es aceptar el problema de nuestro tiempo, es aceptar nuestro destino. Lo peculiar de estas dos doctrinas se puede resumir en las siguientes tesis:

- la razón es la dimensión fundamental del hombre;
- la razón está por encima de las particularidades de cada sujeto, es una razón atemporal, capaz por tanto de vincularnos con verdades abstractas, atemporales, ajenas a cualquier elemento histórico y subjetivo;
- esta razón ahistórica es el instrumento adecuado para el desarrollo de la filosofía, la ciencia, la moral y la política;
- el mundo es un producto de la razón, y más exactamente, un dato que la razón, la subjetividad, encuentra dentro de sí misma; las cosas del mundo son contenidos de conciencia.

Frente a estos puntos de vista encontramos doctrinas opuestas: el idealismo tiene como contraria la tesis realista típica del pensamiento antiguo y medieval, y al racionalismo se opone el relativismo y el vitalismo irracionalista (el de Nietzsche, por ejemplo). Ortega considera que ninguna de estas dos oposiciones es correcta, que es preciso encontrar una solución a la disputa entre el racionalismo y el relativismo, entre el idealismo y el realismo. Y ello sólo es posible profundizando en el gran descubrimiento de la modernidad (la subjetividad). Para Ortega estamos en el *umbral de una nueva época*, la idea de la subjetividad es algo ya caduco, la modernidad ha concluido; de ahí que con frecuencia dijese que no quería ser moderno sino que se sentía un hombre "muy siglo XX". *El tema de nuestro tiempo es la superación de la modernidad*, ése es nuestro destino. "Abandonar el idealismo es, sin disputa, lo más grave, lo más radical que el europeo puede hacer hoy. Todo lo demás es anécdota al lado de eso. Con él se abandona no sólo un espacio, sino todo un tiempo: La Edad Moderna" ("El tema de nuestro tiempo").

La superación del idealismo y de los principios filosóficos de la modernidad no eran para Ortega una cuestión de alcance limitado a la esfera de la filosofía, incluso *creyó encontrar en ello la solución para los graves problemas de la España de su época*. No todos los pueblos viven a la "altura de los tiempos", y esto es lo que, según Ortega, ha ocurrido con los pueblos mediterráneos, particularmente con España. España nunca ha sido totalmente moderna porque a España nunca le han interesado los principios rectores de la modernidad. Sin embargo, esta dificultad para ingresar en la modernidad puede ser una ventaja para instalarse en los nuevos tiempos. El principio en el que se inspira y organiza la Edad Moderna es la idea de la racionalidad y de la subjetividad, y si este principio es superado por otra idea más básica estaríamos ante una nueva época, y los pueblos que no se han integrado en la modernidad "tendrían probabilidades de resurgir en el tiempo nuevo. España acaso despertaría otra vez plenamente a la vida y a la historia".

Ver "razón histórica", "razón vital" y "superación del idealismo".

FILOSOFÍA

Conocimiento radical del Universo o de todo cuanto hay. Su ejercicio nos lleva al descubrimiento de la vida como realidad primordial.

En "¿Qué es filosofía?" comienza Ortega definiendo la filosofía como el conocimiento del Universo o de todo cuanto hay. Y pasa inmediatamente a describir algunos rasgos que definen el peculiar modo que tiene la filosofía de averiguar lo que hay:

- *Imperativo o principio de autonomía:* este imperativo es expresión de la radicalidad de la filosofía y la diferencia claramente de otras formas de conocimiento. En este punto Ortega se declara expresamente heredero de Descartes: la filosofía debe utilizar como *principio metódico* la autonomía, el no aceptar ninguna verdad que ella misma no haya fundamentado, no apoyarse en nada anterior, *no dar nada por supuesto*. "La filosofía es una ciencia sin suposiciones". Una consecuencia de este principio es que lleva al filósofo a una situación paradójica: deberá apartarse de las

opiniones naturales que normalmente utilizamos en la vida y cuestionar creencias absolutamente básicas, creencias que vitalmente parecen incuestionables. Siguiendo fielmente la duda metódica cartesiana considera Ortega que el filósofo debe dudar de lo que de hecho presenta dudas (como todo hombre mínimamente prudente) pero también de todo aquello de lo que pueda dudarse, aunque de hecho no se dude. *El objetivo de este método es encontrar la realidad radical, el dato a partir del cual empezar la filosofía.* La filosofía se presenta como un saber radical, lo cual conduce a no aceptar mas que aquello que se presente con total *evidencia.*

- *Principio de pantonomía o ley de totalidad o universalismo:* a diferencia de las ciencias que aspiran a comprender una parcela de la realidad abstrayéndola de la totalidad, considerándola como parte aislada (el mundo físico, o el biológico, ...), a diferencia de las ciencias particulares, la filosofía se presenta como el saber universal, en el sentido de que debe aspirar al universalismo. "Se trata de alcanzar el todo o Universo". Para ello el filósofo debe intentar comprender la realidad que estudie en su relación con el todo, en función del todo. La filosofía no trata todos los aspectos de las cosas, no trata sus aspectos particulares, y mucho menos su individualidad, *descubre lo universal de cada cosa.* Para caracterizar esta dimensión de la filosofía Ortega utiliza lo que el mismo acepta como expresión paradójica "el filósofo es también un especialista, un especialista en universos".
- *Es un conocimiento teorético, una teoría*: con su peculiar estilo, Ortega define la teoría como "esa especialísima e ingeniosa caricia que hace la mente a las cosas amoldándose a ellas en una idea exacta". La teoría es un sistema de conceptos, un conjunto de conceptos trabados unos con otros a partir de las relaciones que entre ellos nos muestra la evidencia. Ortega defiende la necesidad del pensamiento conceptual. En la medida en que la filosofía, como toda teoría, es "un conjunto de conceptos" y los conceptos son "contenidos mentales enunciables", aquello que no se pueda decir, lo inefable, no es un concepto, ni es un dato para la filosofía. El filósofo debe prescindir de supuestas visiones no comunicables de la realidad. Expresamente Ortega critica el misticismo, y afirma que la filosofía no puede ser misticismo sino un sistema de conceptos y de enunciados.

En la obra de Ortega encontramos dos conjuntos de tesis respecto de la filosofía aparentemente opuestas:

- es una actividad desinteresada, puramente teórica y contraria a la vida;
- es una actividad comprometida con la vida, participa del resto de afanes humanos en relación con la supervivencia (tiene por lo tanto una clara dimensión práctica) y es expresión de la vida.

En la literatura sobre Ortega se intenta resolver esta diferente interpretación de la filosofía indicando que corresponden a fases distintas de su pensamiento. Sin embargo, si profundizamos en las tesis orteguianas citadas vemos que no hay tal oposición pues se trata de descripciones de la filosofía que pertenecen a niveles distintos. Si nos situamos

en el nivel de la actitud espontánea o natural, y comparamos el resto de actividades que se hacen en este nivel con la propia filosofía, la filosofía se presenta como actividad desinteresada, puramente teórica y contraria a la vida, o al menos a cierta disposición espontánea del vivir que es preciso matizar: es una actividad con la que nos podemos ocupar, y en este sentido es, desde luego, un vivir e incluso puede dar lugar a una forma de vida. Pero es un vivir muy particular: otras actividades, otros modos de vivir, consisten en el trato con las cosas, en transformarlas, quererlas, detestarlas, preocuparse por ellas. Pero la filosofía, ya se ha dicho, es teoría, es una actividad teorética y por serlo no es un hacer cosas; la filosofía no es una saber técnico ni una disciplina práctica que presente reglas cuyo cumplimiento nos permita el control y dominio del mundo. *Cuando se vive la filosofía no se viven las cosas, se las teoriza, se las contempla,* "Y contemplar una cosa implica mantenerse fuera de ella, estar resuelto a conservar entre ella y nosotros la castidad de una distancia". Además, hay otro sentido en el que la filosofía se aleja de la vida: la auténtica filosofía debe buscar el dato radical, lo incuestionable, pero el conjunto de cosas naturales y los demás seres humanos, el mundo exterior, en suma, es dudable, por lo que no puede partir de él. Sin embargo, nuestras creencias vitales parten del hecho de la existencia del mundo exterior. Por tanto, *la filosofía es contraria a nuestra creencia vital.* En este sentido, filosofar es no-vivir y por ello la filosofía es paradoja: llama Ortega "doxa" a la opinión que se forma espontáneamente y que es común a todos los hombres, a la opinión "natural". La filosofía debe buscar otra opinión o doxa más firme que ésta. Es pues "para-doxa", paradoja.

Pero, en un sentido más básico, *la filosofía no es una actividad desinteresada,* no es una actividad que aparezca como consecuencia de un mero afán intelectual o teórico. Recordamos que para Ortega la situación del hombre en el mundo es la de desorientación, de fragilidad ante el entorno o circunstancia. "No es que al hombre le acontezca desorientarse, perderse en su vida, sino que, por lo visto, la situación del hombre, la vida, *es* desorientación, es estar perdido –y por eso existe la metafísica" ("Unas lecciones de metafísica"). De aquí que una de las tareas más urgentes e irrenunciables del hombre es la de orientarse, encontrar un sentido a las cosas y los datos que se le ofrecen en su experiencia, y para ello el hombre utiliza su pensamiento, hace ciencia y filosofía. De este modo, *el pensar tiene un alcance vital.* La teoría, la pura contemplación se hace sobre el fondo del interés primordial por orientarse en el mundo. No nos es ajena la filosofía, como no nos es circunstancial el apetecer la verdad. El hombre, nos dice Ortega, es un "verdávoro", se alimenta de verdades porque necesita saber a qué atenerse. *La filosofía aparece como consecuencia del afán humano por la orientación, por el sentido. La teoría no descubre el universo sino que lo construye:* "La metafísica no es una ciencia: es construcción del mundo, y eso, construir mundo con la circunstancia, es la vida humana. El mundo, el Universo, no es dado al hombre: le es dado la circunstancia con su innumerable contenido. Pero la circunstancia y toda ella es en sí puro problema. Ahora bien, no se puede *estar* en un puro problema... El puro problema es

la absoluta inseguridad que nos obliga a fabricarnos una seguridad. La interpretación que damos a la circunstancia, en la medida que nos convence, que la creemos, nos hace *estar* seguros, nos salva. Y como el mundo o universo no es sino esa interpretación, tendremos que el mundo es la seguridad en que el hombre logra estar. Mundo es aquello de que estamos seguros" ("Unas lecciones de metafísica"). Algunos intérpretes limitan estas tesis orteguianas a sus últimos escritos, en donde, desde luego, las presenta con mayor claridad. Pero tal vez es más correcto considerar que estas ideas están de modo implícito o explícito en la médula de su sistema filosófico, pues sólo con ellas podemos entender aspectos básicos de su filosofía que aparecen en épocas anteriores, por ejemplo su doctrina de la perspectiva, o su tesis de la dependencia absoluta entre mundo y subjetividad, entre circunstancia y yo.

Ver "intuición", "razón histórica" y "razón vital".

IDEALISMO

Teoría filosófica característica de la modernidad. Su tesis básica consiste en afirmar que el mundo es una construcción de la subjetividad, no es una realidad independiente sino una consecuencia de la actividad pensante del sujeto.

Ortega no rechaza completamente esta tesis sino que la integra en su filosofía y la supera. Como dice frecuentemente, en los temas del espíritu toda superación no es supresión sino asimilación.

En cuanto a su origen histórico, Ortega señala que esta teoría no se encuentra en *la filosofía antigua y medieval*, que, como *el sentido común, es realista.* Para la filosofía premoderna el mundo exterior era un dato indudable. Los filósofos de aquella época podían disentir en cuanto a qué realidad exterior era la fundamental, pero todos ellos creyeron que el mundo estaba ahí, independientemente de si nosotros lo conocemos o no. Descartes, el filósofo que inicia la modernidad, encuentra que el mundo exterior (los cuerpos y las otras personas) es dudable, y el mundo de la mente propia la realidad indubitable. Descartes no es aún idealista pero su reivindicación de la subjetividad como el ámbito de la evidencia condujo al idealismo. En "¿Qué es filosofía?" Ortega se pregunta por las raíces del descubrimiento moderno de la subjetividad, y encuentra dos: el escepticismo griego, al que sólo su mentalidad griega, esencialmente realista, le impidió el descubrimiento de la subjetividad, y el cristianismo. La responsabilidad del cristianismo es paradójica pues por una parte el cristiano es antimoderno, pero por otra, nos dice Ortega, "la modernidad es un fruto maduro de la idea de Dios". Los griegos no alcanzaron la idea de Dios como algo trascendente al mundo. Creyeron en dios, pero se lo representaron de un modo muy semejante a las cosas. Sin embargo el Dios cristiano es trascendente, su modo de ser es radicalmente distinto a cualquier otra cosa del Universo. Pero a la vez que separa absolutamente a Dios del mundo, el cristiano exige que tengamos trato con Dios. ¿Cómo es esto posible? No desde luego con el mundo, que es visto más bien como un estorbo para aproximarse a Dios y una

pura nada; es preciso separarse de todo lo terreno, material y situarse en lo más profundo de nuestro ser. Como el escepticismo, aunque por razones distintas, el cristianismo acaba negando el mundo exterior, pero el cristianismo, a diferencia del escepticismo griego, consigue con esa negación del mundo descubrir un nuevo ámbito de realidad, el de su propia intimidad, su alma en su soledad, y en ella, la posibilidad del trato con Dios. "El cristianismo es el descubridor de la soledad como substancia del alma". No es extraño que San Agustín, el filósofo cristiano que defiende con más fuerza esta tesis del recogimiento y la intimidad del alma consigo misma para acceder a Dios, haya presentado también la tesis cartesiana del dudar como dato indudable.

Con el idealismo la filosofía pierde el mundo exterior, lo convierte en mera representación, en mero contenido mental, y a la vez descubre la realidad primordial de la conciencia, de la subjetividad. Ortega considera que estas tesis idealistas forman la médula de la modernidad. La filosofía no puede retroceder a posiciones anteriores al idealismo, ya no nos es posible el ingenuo realismo premoderno; pero tampoco podremos aceptar las tesis idealistas en su integridad. Es preciso ir más allá del idealismo: "En la tesis idealista, el yo, el sujeto, se traga el mundo exterior. El yo se ha hinchado ingurgitando el Universo. El yo idealista es un tumor: nosotros necesitamos operar una punción de ese tumor." ("¿Qué es filosofía?", IX).

Ver "dioses conjuntos", "superación del idealismo".

IDEAS

Ver "creencias".

INTUICIÓN

Estado mental en el cual el objeto al que se refiere nuestro pensamiento está presente, en persona, ante nosotros. La filosofía debe descansar en intuiciones, por lo tanto en evidencias.

En "¿Qué es filosofía?" nos dice Ortega que no debemos entender por intuición nada misterioso. Con esta palabra designamos, simplemente, un cierto tipo de vivencias: aquellas en las que nos es presente el objeto al que con nuestro pensamiento nos referimos. Podemos pensar en el color naranja, y cuando vivimos en este pensamiento puede ocurrir que, además, veamos también un objeto naranja. Si lo vemos podemos decir que tenemos una intuición de dicho color. Ortega, como Descartes y Husserl, se separa de la tradición empirista, para la que sólo era posible la intuición sensible, la percepción, y considera que a nuestra mente también se le pueden ofrecer realidades de otro tipo que las sensibles, que a nuestra mente le es posible también otro tipo de intuición que la sensible. Cada modo de realidad da lugar a un modo distinto de intuición: las realidades sensibles o corporales a intuiciones sensibles, y las realidades no sensibles a intuiciones no sensibles.

Ortega considera que la filosofía es un conocimiento que aspira a dar una teoría del mundo, y, como toda teoría, debe constar de conceptos, de proposiciones trabadas unas a partir de otras. Pero los conceptos que debemos formarnos de las cosas, nues-

tras proposiciones a las que dan lugar nuestros conceptos, tienen que descansar en evidencias, y como la intuición es la vivencia en la que está presente la evidencia, en intuiciones. Ortega, siguiendo a Husserl, reconoce el mérito del positivismo: el positivismo estaba en lo cierto al exigir que sólo es aceptable aquello que se presente en nuestra experiencia, al rechazar toda especulación que descanse en meros conceptos y esté construida como en el aire. *Es preciso plegarse a lo positivo, a lo dado*. El problema es que el positivismo tenía una concepción estrecha de lo dado: como consecuencia de su dependencia del empirismo acabó identificando y limitando lo dado con lo que se ofrece a los sentidos. Hay que conservar este imperativo positivista de fidelidad a la presencia inmediata de las cosas, dice Ortega, pero sin limitar lo dado a lo que se ofrece a los sentidos pues a cada tipo de objeto le corresponde un tipo de presencia distinto: "...la justicia y el triángulo de la pura geometría, aunque se nos presentas en en persona no podrían nunca ser sentidos, sensibles, porque justamente no son colores ni olores ni ruidos." ("¿Qué es filosofía?", VI). Por esta razón su lema fue "frente a positivismo parcial y limitado, positivismo absoluto".

La filosofía no se puede construir a partir de meros conceptos, no es, no debe ser un conocimiento basado en la deducción a partir de la comprensión de los significados de los conceptos. La filosofía tiene que plegarse a los datos que se ofrecen en nuestra experiencia, debe descansar en intuiciones, y como en la intuición se ofrece la evidencia, en evidencias. *El radicalismo de la filosofía no le permite aceptar para sus frases otro modo de verdad que el de total evidencia, fundado en intuiciones adecuadas.* Esta preocupación orteguiana por plegarse a las cosas mismas, por no aceptar las construcciones teóricas, las realidades que descansan en especulaciones, sino atender a lo dado y describirlo con precisión, permite incluir a Ortega en el movimiento más general que llamamos *fenomenología*.

Ver "filosofía".

MUNDO O CIRCUNSTANCIA

Constitutivo básico de la vida. Conjunto de realidades en las que se sitúa el sujeto y que determinan sus posibilidades vitales, su destino.

La famosa tesis orteguiana "yo soy yo y mi circunstancia" la encontramos ya en las "Meditaciones del Quijote" de 1914 y desde entonces forma parte característica de su filosofía. Como en el lenguaje ordinario, en Ortega la circunstancia es el entorno, lo que se halla alrededor de algo, pero Ortega eleva esta noción a categoría fundamental del vivir. Podemos resumir sus tesis en relación al mundo o circunstancia del siguiente modo:

- *Componentes de la circunstancia:* Ortega no es todo lo claro que sería de desear en este punto. Sin duda, *la circunstancia es el mundo vital* en el que se halla inmerso el sujeto, por lo que se incluye en ella el mundo físico y todo el entorno que aparece en la vida (cultura, historia, sociedad, ...): en la circunstancia se incluyen las cosas físicas, pero también las personas, la sociedad, el mundo de la cultura; es el mundo

en el que el sujeto está instalado. Este es el aspecto más sencillo de su descripción. Pero en muchos textos *también incluye en la circunstancia el cuerpo y la mente o alma del propio sujeto.* La razón de esta inclusión es que nosotros nos encontramos con nuestro cuerpo y nuestras habilidades, capacidades psicológicas e incluso con nuestro carácter como algo ya dado, con algo puede favorecer o ser un obstáculo para nuestros proyectos, del mismo modo que el resto de las cosas del mundo.

- *El mundo es un dato que se ofrece en la vida:* el yo se encuentra en la vida con el mundo, con su mundo. No es cierto que primero nos encontremos a nosotros y después al mundo, nos encontramos a nosotros sólo en la medida en que nos vemos instalados en el mundo, en cuanto que nos ocupamos con las cosas, con las personas, con nuestra circunstancia. *Mi yo se va formando en su encuentro con el mundo y a partir de sus reclamaciones.* Mundo es lo que hallo frente a mi y en mi derredor, lo que para mí existe y actúa.
- *El mundo no es una realidad independiente:* Ortega considera que no cabe aceptar la tesis realista tradicional, la idea de que el ser de las cosas lo puedan tener ellas por sí y en sí, con independencia de mi yo. Mundo no es la Naturaleza, ni el Cosmos en el que creían los antiguos, una realidad subsistente, independiente y por sí. El mundo es lo que yo advierto, y tal y como yo lo advierto. En mi vida interviene lo que en ella se hace presente, *el mundo "es lo vivido como tal".* El mundo consiste en todo aquello de que me ocupo. "Su verdadero ser se reduce a lo que representa como tema de mi ocupación. No es por sí, subsistente, aparte de mi vivirlo, de mi actuar con él. Su ser es funcionante: su función en mi vida es un ser para, para que yo haga esto o lo otro con él."("¿Qué es filosofía?"). El "ser primario" de las cosas es su ser en relación con la vida, su servicio o posibilidad de manipulación, su ser vivido. El error del pensamiento tradicional es que hace abstracción de este ser primario y considera que las cosas pueden existir aunque yo no me ocupe de ellas, no las atienda.

Desde el punto de vista del yo y de la vida, de nuestra vida, la categoría fundamental es la del futuro (la vida es futurición), pero desde el punto de vista de la circunstancia es más importante la categoría temporal del pasado y más aún la del presente, la del *ahora*: decidimos nuestro futuro, pero para realizarlo tenemos que contar con el pasado, servirnos del presente y actuar en el presente. *El futuro que nos espera no es uno cualquiera, es "nuestro futuro", el que nos corresponde a partir de nuestro presente, de nuestro ahora,* del mismo modo que el pasado no es el de otras épocas, es el de nuestro presente. En nuestro presente, tanto individual como social, se resume o concentra el pasado. Es nuestro destino, "nuestro tiempo es nuestro destino".

La tesis del carácter esencial de la circunstancia lleva también al *perspectivismo*: no podemos superar nuestra circunstancia, ponernos fuera del punto de vista que corresponde a nuestra época; lo que queremos, lo que pensamos, está determinado por la circunstancia.. Frente al intento de ver el mundo "sub specie aeternitatis" (desde

el punto de vista de lo eterno, es decir desde ningún punto de vista) propone ver el mundo "*sub specie circumstantiarum*" o "sub specie instantis", ya que toda circunstancia tiene una dimensión temporal. Ortega quiere declarar con esta frase que la vida propia no sólo depende de las peculiaridades de nuestra subjetividad sino del medio en que esta se desenvuelve. *El yo y la circunstancia están trabados totalmente*. Esta es precisamente el aspecto que Ortega considera la gran aportación de su filosofía.

Ver "categorías del vivir", "dioses conjuntos", "vida".

Obras De Ortega y Gasset

OBRAS DE ORTEGA Y GASSET MÁS IMPORTANTES	
año	**obra**
1914	Meditaciones del Quijote
1915	Investigaciones psicológicas
1916-1917- 1921	El Espectador
1921	España invertebrada
1923	El tema de nuestro tiempo
1924	Ni vitalismo ni racionalismo
1925	La deshumanización del arte
1929	La rebelión de las masas
1929	¿Qué es filosofía?
1932-1933	Unas lecciones de metafísica
1935	Historia como sistema
1940	Ideas y creencias
1940-1942	Sobre la razón histórica
1949	El hombre y la gente

Perspectivismo

Doctrina fundamental de la filosofía de Ortega. Consiste en afirmar dos cosas: que todo conocimiento está anclado siempre en un punto de vista, en una situación, y, más básicamente, que en su propia esencia la realidad misma es perspectivística, multiforme.

"La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces.

Desde este Escorial, rigoroso imperio de la piedra y la geometría donde he asentado mi alma, veo en primer término el curvo brazo ciclópeo que extiende hacia Madrid la sierra del Guadarrama. El hombre de Segovia, desde su tierra roja, divisa la vertiente opuesta. ¿Tendría sentido que disputásemos los dos sobre cuál de ambas visiones es la verdadera? Ambas lo son ciertamente, y ciertamente por ser distintas. Si la sierra materna fuera una ficción o una abstracción o una alucinación, podrían coincidir la pupila del espectador segoviano y la mía. Pero la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquélla y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista.

La verdad, lo real, el universo, la vida –como queráis llamarlo– se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo. Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra; lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios (...). Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles. La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales." ("El Espectador", I).

Podemos entender la teoría de la perspectiva propuesta por Ortega y Gasset si la comparamos con dos teorías que él mismo considera incompatibles con la suya:

- *el objetivismo:* Ortega también la llama *dogmatismo: si existe la verdad tiene que ser una y la misma para todo individuo, toda cultura y toda época*, por tanto sólo prescindiendo absolutamente de las peculiaridades del sujeto que busca el conocimiento podremos alcanzar la descripción verdadera del mundo. El objetivismo identifica la individualidad con el error y el subjetivismo. Para esta doctrina la idea de la perspectiva es un absurdo, pues, si existe la verdad, ésta tiene que estar más allá de cualquier perspectiva, debe ser algo universal y eterno. Ha sido el punto de vista dominante durante toda la historia de la filosofía, en particular por los distintos racionalismos;
- *el subjetivismo:* es la doctrina totalmente opuesta al objetivismo: los rasgos del sujeto cognoscente, su idiosincrasia, determinan todo tipo de conocimiento que pueda alcanzar. El objetivismo considera al objeto como el único responsable de las apariencias de las cosas, el subjetivismo defiende todo lo contrario, afirma que dichas apariencias son subjetivas, meros productos de las peculiaridades del sujeto. Considera que no es posible la verdad universal puesto que toda verdad está influida o determinada por el modo de ser del sujeto que la alcanza. El subjetivismo es relativismo y, en último término, escepticismo.

Ortega considera que *el perspectivismo* que defiende le *permite superar ambas teorías*: a la base tanto de una como de otra se encuentra una tesis más primordial, la tesis según la cual la realidad no puede ser más que una, que no puede presentar más que una sola cara. El objetivismo considera que es posible alcanzar dicho aspecto de la realidad y que, por lo tanto, la verdad tiene que ser única y estar fuera del tiempo y del espacio; el subjetivismo que no es posible alcanzarla y que nunca podemos salir de nuestra subjetividad. La novedad de la propuesta de Ortega consiste en afirmar que la realidad no es una sino múltiple, que la perspectiva no la impone el sujeto sino la cosa trascendente. *La perspectiva es algo de la realidad*, la realidad ofrece muchas caras, de ahí que si el espectador cambia de lugar cambia la perspectiva, pero si un espectador es sustituido por otro en el mismo lugar la perspectiva permanece idéntica. La perspectiva es el resultado de la influencia de la realidad en el sujeto cognoscente. El error del objetivismo es hacer del objeto el único responsable del conocimiento, el error del subjetivismo es subrayar en exceso el papel del sujeto. La verdad está en la comprensión de que ambos, el sujeto y el objeto, son inseparables.

El objetivismo es una teoría incorrecta pues, dice Ortega, *toda experiencia de conocimiento inevitablemente debe descansar en un punto de vista*, y por lo tanto, debe ser múltiple. La divergencia entre los mundos que se le presentan a cada sujeto, a cada época, a cada cultura, no es algo falso, es algo real. Más aún, si distintos sujetos afirmasen experimentar el mundo del mismo modo tendríamos que decir que lo que experimentan no es real sino una ilusión, un producto de su imaginación. Lo peculiar de cada ser no le estorba para captar la verdad sino que es el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. Si tuviese algún sentido la noción de verdad universal y absoluta, ésta sólo sería posible con la reunión de todas las perspectivas, no privilegiando una (la supuestamente verdadera) frente a las demás (las supuestamente falsas); naturalmente esto nos es imposible a los hombres y sólo podríamos referirlo a Dios.

Pero, dice Ortega, *también es falso el subjetivismo*. El que las perspectivas sean distintas no las hace falsas, no es un signo de nuestra imposibilidad de alcanzar la realidad. La realidad misma es múltiple, perspectivística. Hay muchos paisajes, y todos ellos verdaderos. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad*. Una realidad que se ofrezca de modo idéntico a distintos espectadores es un imposible, tan absurdo como un punto de vista absoluto, un punto de vista que esté más allá de las determinaciones que cada tiempo y espacio impone.

La dimensión perspectivística de la realidad no se limita a los aspectos perceptuales, como los colores, los sonidos, las figuras espaciales, alcanza también a las dimensiones más abstractas de la realidad, los valores y las propias verdades. Del mismo modo que nuestros ojos son los órganos receptores de los aspectos visuales de las cosas y sólo las pueden captar en sus dimensiones perspectivísticas, nuestra mente es como un órgano perceptor de verdades. Nuestra mente nos predispone para captar ciertas verdades y ser ciegos a otras, y lo mismo ocurre con cada pueblo y cada época, que

tienen también su peculiar modo de ver la verdad, su peculiar punto de vista. Sólo si nos concebimos como seres abstractos, fuera del tiempo y del espacio, podemos creer en el privilegio de una perspectiva frente a otra. *La única perspectiva falsa es la que pretende ser la única*, la verdad no localizada, no dependiente de ningún punto de vista; y esto es el racionalismo y la mayor parte de la filosofía. Frente a esta razón pura del racionalismo, *Ortega propone una razón que sea capaz de integrar la dimensión perspectivística de la realidad, una razón vital e histórica.* La razón vital nos muestra que las diferencias individuales, las peculiaridades de cada pueblo y de cada momento histórico, no son impedimentos para alcanzar la realidad, al contrario, son el órgano gracias al cual pueden captar la realidad que les corresponde. Cada individuo es un punto de vista esencial, insustituible.

PRINCIPIO DE AUTONOMÍA

Ver "intuición" y "filosofía".

PRINCIPIO DE PANTONOMÍA

Ver "filosofía".

RACIOVITALISMO

Título de la filosofía de Ortega y Gasset.

Ver "razón histórica", "razón vital" y "vitalismo".

RAZÓN HISTÓRICA

Parte de la razón vital con la que superamos el fracaso de la razón fisicomatemática de la modernidad. Nos permite entender al hombre mediante la comprensión de las creencias, categorías y esquemas mentales que cada individuo, generación y cultura ha utilizado para dar un sentido a su vida y enfrentarse al reto de la existencia.

Ortega repite con frecuencia que uno de los más importantes defectos de la filosofía tradicional es su *concepción substancialista de la realidad*, la idea de que lo real tiene que ser estático, que lo cambiante, en lo que tiene de cambiante, no es del todo real. Esta forma de entender el ser ha tenido muchas consecuencias en la historia de la filosofía y de la cultura, una de ellas es el *desarrollo en la Edad Moderna de la razón pura y la razón matematizante.* Los filósofos modernos pusieron las mayores esperanzas en este tipo de racionalidad, creyeron que con ella podríamos comprender y dominar el mundo pero también que con ella podríamos entender al hombre, e incluso establecer los fundamentos morales y políticos de una nueva época, superadora de las limitaciones que encontraron en la Edad Media. Estos ideales típicos de la modernidad en parte se han cumplido: se ha cumplido el ideal ilustrado del conocimiento del mundo físico pues este tipo de racionalidad nos permite comprender –y dominar– el

mundo natural en un grado impensable en otras épocas. Pero *ha fracaso en* aquello que, tal vez, era aún más importante para la Ilustración y la Modernidad en su conjunto: *el conocimiento de la realidad humana y el descubrimiento de principios de conducta racional* que permitiesen al hombre una vida de responsabilidad, justicia y libertad. Dicho de otro modo, Ortega, al igual Husserl, considera evidente la existencia de una *crisis en la idea de racionalidad.* La racionalidad del Racionalismo y de toda la modernidad ha fracasado. La superación de la modernidad, tema constante en la filosofía orteguiana, sólo es posible si superamos este concepto de racionalidad. A Ortega le parece evidente la causa de este fracaso: las ciencias fisico-matemáticas pueden explicar el mundo físico porque el esquema filosófico que utiliza para entenderlo (el substancialista y matematizante) no desvirtúa realmente el objeto por el que se pregunta: el mundo físico es el mundo de los hechos, de las sucesiones entre hechos, en el mundo físico encontramos substancias, naturalezas. Sin embargo *el mundo humano no es como el mundo físico, el hombre no tiene naturaleza, no tiene un ser fijo, estático, el hombre tiene historia.*

Si queremos comprender el mundo humano tenemos que apostar por una razón distinta a la tradicional. Ortega nos recuerda que no propone el irracionalismo: la razón es un instrumento legítimo pues con ella podemos alcanzar la verdad, pero debemos entender de otro modo esta facultad. Es preciso utilizar una "*razón histórica*". Distingue Ortega dos formas de comprender una realidad: el explicar y el entender:

- *Explicamos* una realidad cuando conseguimos alcanzar el conocimiento de las leyes a las que se somete el comportamiento de esa realidad. Para explicar un hecho podemos remitirnos a las causas (a otros hechos) que lo han traído al ser, que lo han producido, y podemos intentar captar cómo la modificación cuantitativa de la causa provoca la modificación cuantitativa del efecto. Podemos utilizar la descripción matemática para explicar los hechos. Esto es lo que hace la ciencia empírica, la razón fisico-matemática.

- *Entender es captar un sentido*, y es el tipo de comprensión adecuada para el mundo humano: el mundo humano no es un mundo de puros hechos, de hechos sin sentido. *El mundo humano es el mundo del sentido.* Las cosas que los hombres hacen, sus valores, su arte, su política, sus costumbres, sus ideas mágicas, religiosas, filosóficas, científicas, son entidades con sentido. Incluso el mundo físico –una tormenta, por ejemplo–, puede adquirir un sentido en su relación con el hombre: en esta relación la tormenta es ya una manifestación de la ira de un dios, o un fenómeno estético, o un acontecimiento necesario, expresión de un Universo racional y ordenado, de un cosmos. ¿Qué quiere decir que un fenómeno humano, una forma cultural, un uso social, tenga sentido? La respuesta no es fácil, pero en su aspecto más superficial no parece que haya duda en cuanto a la respuesta de Ortega: *un fenómeno humano tiene sentido porque se incluye en la vida humana*, porque es un elemento que se hace trasparente en su relación con las creencias, valoraciones, sentimientos, y, fundamentalmente, proyectos de un sujeto o una comunidad.

Ortega nos dice que *necesitamos una razón que sea capaz de describir los sentidos del mundo humano*, que nos permita entender la realidad humana. A la razón pura le es imposible captar al hombre en su singularidad, en sus realizaciones históricas, la razón pura no nos sirve; la razón matematizante, instrumental, de las ciencias empíricas sólo puede alcanzar el mundo de los hechos, y cuando se la aplica al mundo humano hace del hombre y de su vida un hecho más del mundo empírico; por tanto, la razón científico-técnica tampoco nos sirve. *Ortega propone la razón histórica*: dado que *el hombre no tiene naturaleza* sino que es lo que se va haciendo a lo largo de la historia, debemos apostar por el conocimiento histórico, tanto de los individuos concretos (estudiando su *biografía*), como de los individuos de una época (estudiando el conflicto entre *generaciones*), como de toda una época; y ello tratando de descubrir el "*programa vital*", la vocación, el "destino" del individuo, la generación y la época. Esta preocupación por el descubrimiento de otras perspectivas vitales no es mero interés histórico, debe reobrar sobre nosotros, debe enriquecer nuestra propia perspectiva mediante la asimilación de aquellos aspectos de la vida que otras culturas consiguieron captar y desarrollar mejor que nosotros.

Comprender el pasado es entenderlo, no explicarlo, por ello no puede hacerse, nos dice Ortega, con categorías ajenas al mundo de la vida, con categorías reduccionistas al estilo, por ejemplo, de las explicaciones del materialismo histórico que hace de los cambios en la economía el motor de la historia; se ha de hacer con categorías que hablen de los sentimientos, creencias, proyectos del individuo o colectividad que queremos estudiar. La diferencia entre individuos de distintas épocas no se refiere sólo a diferencias entre sus creencias, son distintas también sus sensibilidades, sus categorías mentales básicas, su "aparato mental". *El objetivo de la razón histórica es hacernos presente al "otro" a partir de su diferencia con nosotros*. Aquí se encuentra la razón histórica con lo que Ortega llama la *antinomia de la historia*, la paradoja de la historia: no comprendemos una época si no entendemos el sentido en el que vive instalada una colectividad, si no nos ponemos en la perspectiva del mundo en la que ellos vivieron; pero, a su vez, nosotros tenemos nuestra propia perspectiva, nuestras propias verdades, ¿cómo entender la ajena? "En muchos pueblos africanos existe el asesinato ritual del rey. Tal uso nos parece absurdo. Mas el historiador no habrá concluido su faena mientras no nos haga entrever que no hay tal absurdo; que, dada una cierta estructura psicológica, dada una cierta idea del cosmos, el asesinato ritual de los reyes es cosa tan "lógica", tan llena de buen sentido, como el sistema parlamentario. Ésta es la antinomia de la óptica histórica. Tenemos que distanciarnos del prójimo para hacernos cargo de que no es como nosotros; pero a la vez necesitamos acercarnos a él para descubrir que, no obstante, es un hombre como nosotros, que su vida emana sentido." ("Las Atlántidas").

Ver "perspectivismo" y "razón vital".

RAZÓN VITAL

Ejercicio de la razón que consigue integrar las exigencias de la vida con las exigencias de la razón. Nos enseña la primacía de la vida y sus estructuras o categorías fundamentales.

En filosofía ha dominado la razón pura, la razón que ha creído necesario prescindir de las peculiaridades de cada cultura, de cada sujeto. Su pretensión era alcanzar un conocimiento que sirviese para todos los tiempos y todos los hombres. Sin embargo, *la doctrina perspectivística exige sustituir la razón pura por una razón vital.*

El concepto de "razón vital" en Ortega es complejo y con él quiere señalar, al menos, las siguientes cuestiones:

1. *No podemos renunciar al ejercicio de la razón:* todas las dimensiones cognoscitivas del hombre (razón, entendimiento, memoria, imaginación) y las construcciones a las que dan lugar (el mundo de la cultura, de la ciencia, la filosofía,...) están trabadas con la vida. Frente a las formas radicales del irracionalismo que niegan validez a estas dimensiones, Ortega considera que son legítimas porque son instrumentos que utiliza la vida misma para solucionar los distintos problemas con los que se encuentra. No se puede vivir sin creencias, sólo ellas nos salvan del caos originario que es la vida. El mundo de la cultura y de la razón es la balsa en la nos podemos salvar del naufragio que supone la existencia; la razón es útil para la vida: "El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre..." ("El tema de nuestro tiempo", IV). El mundo de la cultura y de la razón tiene un *doble haz*, por una parte, en la medida en que responde a la utilidad del sujeto y que es expresión de sus peculiaridades, está determinado por leyes subjetivas, pero por otro, y a diferencia de otras actividades vitales como la digestión, la locomoción..., por su propia esencia aspira a la universalidad, a la objetividad. *El error del irracionalismo consiste en olvidar esta dimensión fundamental de la vida humana: su apetito de objetividad, de verdad, de universalidad. El error del racionalismo está en renunciar a la vida, en inventarse un sujeto ajeno a la realidad concreta, histórica.*
2. *La razón vital nos enseña a apreciar la vida por sí misma y los valores que le son característicos:* "Se trata de consagrar la vida, que hasta ahora era sólo un hecho nudo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho" ("El tema de nuestro tiempo", VII). En esta obra nos muestra Ortega cómo el hombre ha sido ciego a los valores de la vida: ni el mundo asiático, que concentra su ideal en la propuesta budista de renuncia al deseo, ni el cristianismo, que puso los valores en la vida del más allá, ni la cultura moderna, han sabido apreciar adecuadamente la vida. La Edad Moderna se presenta como contraria al cristianismo, ha hecho del cristianismo algo caduco; sin embargo adopta ante la vida una actitud parecida al cristianismo: sus grandes construcciones, la ciencia, el arte, la moral, la filosofía, en definitiva la cultura misma, no han conseguido acercarse a la vida.. "El culturalismo es

un cristianismo sin Dios. Los atributos de esta soberana realidad –Bondad, Verdad, Belleza– han sido desarticulados, desmontados de la persona divina, y, una vez sueltos, se les ha deificado." ("El tema de nuestro tiempo", VII). Es necesario desarrollar una filosofía que haga compatible la racionalidad con la vida, las exigencias de la racionalidad con las exigencias de la vida. En "El tema de nuestro tiempo" nos presenta dos tipos de imperativos a los que de ningún modo se puede renunciar: para hacer que la vida sea culta y la cultura sea vital es preciso combinar los imperativos subjetivos con los objetivos:

algunos imperativos de la razón vital		
esfera del sujeto a la que se refiere	*tipo de imperativo*	
	cultural	*vital*
Sentimiento	belleza	deleite
Voluntad	bondad	impetuosidad
Pensamiento	verdad	sinceridad

La vida debe enriquecerse con nuestro afán por alcanzar los ideales de la belleza, bondad y verdad (ideales culturales) pero el mundo de la cultura toma su fuerza de algo ajeno a ella, de la vida. El gran error del racionalismo imperante desde Sócrates consistió en separar la razón de la vida. La cultura puede enfermar, y esto ocurre cuando es un mero juego de conceptos, cuando deja de enriquecerse de la savia de la vida.

3. *El raciovitalismo, la razón vital, acepta el uso de la razón para el conocimiento del mundo, pero acepta también las dimensiones irracionales de la existencia,* dimensiones que Ortega cree encontrar no sólo en las cosas que se ofrecen en el mundo de la vida sino en las propias matemáticas (los números irracionales, por ejemplo) y las ciencias naturales (como la propia noción de causa, algo no del todo justificable racionalmente). El racionalismo intentó ocultar la dimensión irracional que tiene la existencia. El raciovitalismo muestra que el orden y conexión de las cosas del mundo de la vida no coincide plenamente con el orden y conexión de nuestras ideas, de nuestros pensamientos, de nuestra razón.

4. Finalmente, "*razón vital*", *raciovitalismo*, es el título que propone Ortega para la filosofía de la vida, para la filosofía que tiene como tema expreso *el análisis de la vida y de las categorías y dimensiones fundamentales del vivir*. Por tanto, el título de su propia filosofía.

Ver "razón histórica" y "vitalismo".

REALIDAD PRIMORDIAL

La realidad primordial es la realidad primera, aquella de la que dependen o sobre la que descansan el resto de realidades. Para Ortega esta realidad primera es la vida, y ello tanto desde el punto de vista epistemológico o relativo a la fundamentación del conocimiento, como desde el punto de vista del ser u ontológico.

La realidad primordial en el sentido epistemológico: Ortega llama *"dato radical" o "realidad primordial" al ámbito de la realidad absolutamente cierto, indudable*; la filosofía sólo puede empezar a partir de datos radicales, datos primordiales absolutamente ciertos y a partir de los cuales podamos construir todo el saber filosófico. La filosofía no puede aceptar como verdad lo que a las otras ciencias les parece verdadero, pero tampoco lo que en la vida corriente, espontánea, se cree, por ejemplo la existencia de un mundo independiente del sujeto que lo experimenta o vive; en este sentido (y sólo en éste) la filosofía se separará de la vida. En esta búsqueda del dato radical Ortega utiliza el camino cartesiano: el conjunto de cosas naturales y los demás seres humanos, el mundo exterior en suma, no tiene una existencia evidente, luego *no es el dato radical.* La filosofía antigua y medieval, así como nuestra creencia vital, la creencia espontánea y natural, supone el hecho de la existencia de un mundo exterior, y la filosofía no puede partir de él. Pero hasta aquí llega el acuerdo de Ortega con Descartes y todo el pensamiento moderno: *para la modernidad el dato radical es la subjetividad, la mente autoconsciente, el cogito cartesiano.* Para Ortega sin embargo, este no es el dato radical. El punto de partida de la filosofía, el dato radical del Universo no es el pensamiento existe, o yo (substancia pensante) existo: "El dato radical del Universo es la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo. No hay el uno sin el otro. Yo no me doy cuenta de mí sino como dándome cuenta de objetos, de contorno. Yo no pienso si no pienso cosas –por tanto, al hallarme a mí hallo siempre frente a mí un mundo. Yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me encuentro como parte de un hecho cuya otra parte es el mundo. Por tanto, el dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existo, sino que es mi coexistencia con el mundo. Lo indubitable es una relación con dos términos inseparables: alguien que piensa, que se da cuenta y lo otro de que me doy cuenta". Como dice Ortega, el ámbito en el que aparecen tanto el sujeto como el objeto, tanto la subjetividad como el mundo, tiene en castellano un nombre humilde: la vida. *El dato radical es la vida.*

Podríamos pensar que la vida es una realidad importante desde el punto de vista epistemológico puesto que es la menos indudable, pero que no necesariamente es la más importante desde el punto de vista ontológico o metafísico. En algunos textos Ortega se expresa precisamente de este modo, sugiriendo que tal vez existan realidades más primordiales desde el punto de vista del ser (Dios, la "otra vida", ...). Sin embargo, la tesis característica de Ortega no es ésta. Como fácilmente se aprecia en el conjunto de su obra, lo que desde el punto de vista de la seguridad del conocimiento se presenta como primero, la realidad indudable, se convierte también en lo que desde

el punto de vista del ser es lo primero. Para Ortega y Gasset *la vida es realidad primordial en un sentido metafísico.* A la pregunta metafísica fundamental ¿en qué consiste el ser?, la respuesta de Ortega es: *el ser consiste en vivir.* La vida es el ser, la vida concreta, de cada uno, es el ser. Sólo en su interior se muestran los otros seres, y no solo se muestran sino que se deciden. *La vida construye el ser (más exactamente, "construye" el ser de los entes).* Con esta tesis Ortega considera que *supera*, conservándolas, tanto la tesis realista de la filosofía antigua y medieval y de la actitud nativa de la mente, como la tesis del idealismo moderno, respondiendo de este modo al *destino de nuestra época: la superación de la modernidad.* De la tesis realista salva lo esencial: que el mundo no es una ilusión, no es una alucinación, no es un mundo subjetivo; y de la tesis idealista, la idea de la dependencia del mundo respecto de la subjetividad. La verdad superadora es que yo existo con mi mundo y en mi mundo, y mi yo consiste en tratar con él, verlo, pensarlo, amarlo, estar alegre o triste con él, transformarlo y sufrirlo. La nueva tesis integra, conserva y supera las tesis de la antigüedad y la modernidad: para los antiguos ser significaba "cosa", para los modernos "subjetividad", "intimidad", para Ortega significa "vivir", por tanto a la vez intimidad y exterioridad. "Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es, y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más abstrusa de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. Y su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vividas por mí..." ("¿Qué es filosofía?", IX).

Ver "vida".

REALISMO

Teoría filosófica según la cual el objeto conocido tiene una realidad independiente de la mente que lo conoce y puede existir aunque nadie lo piense o se lo represente.

Según Ortega, encontramos esta tesis en el hombre primitivo, el antiguo y medieval, e incluso el hombre moderno cuando no filosofa (porque cuando filosofa ya no acepta el realismo sino el idealismo). El realismo es la tesis que espontáneamente se forma nuestra mente, *es expresión, como dice Ortega, de la "actitud nativa de la mente", la "doxa" u "opinión espontánea".* La "opinión natural" considera como la auténtica realidad el ser del cosmos, de las cosas, la naturaleza, el mundo corpóreo (y en su versión espiritualista, las almas y Dios, entidades reales por independientes de la mente que se las representa). Nuestro idioma está formado por la mente natural, está preparado para captar el mundo de las cosas. Por ello la superación de esta actitud debe implicar la superación del lenguaje y los conceptos tradicionales, particularmente el de "ser". La reforma de la idea del ser significa la reforma radical de la filosofía.

Para Ortega esta "actitud nativa o espontánea" se debe a que la urgencia de las cosas, la necesidad de enfrentarse con el medio para dominarlo y poder sobrevivir, hace que nuestra mente atienda más a las cosas que en ella se ofrecen que a la mente misma. Sin embargo, *la filosofía auténtica*, como consecuencia de la radicalidad de sus planteamientos, *no puede dar nada por supuesto, ni siquiera esta tesis tan arraigada en nuestra mente, por lo que no puede aceptar el realismo ingenuo*. Debe buscar otra doxa u opinión más segura que la que espontáneamente aceptamos. La filosofía es "para-doxa", paradoja. Debe comenzar con aquello de lo que podamos estar absolutamente seguros que existe, y esto no es el mundo exterior.

Ver "dioses conjuntos", "idealismo", "superación del idealismo".

SER

El ser entendido como la realidad primordial es la vida. Ortega mantiene que, frente a ella, el ser de las cosas es algo construido por el hombre como consecuencia de su afán por encontrar orden en el caos.

Podemos distinguir en la filosofía orteguiana dos conjuntos de tesis relativas al ser y que en absoluto hay que confundir:

- *las relativas al ser como realidad metafísica primordial*: si aceptamos que la metafísica tiene como objetivo el estudio de en qué consiste ser y cuál o cuáles son los seres más importantes, la respuesta de Ortega parece inequívoca: a la primera pregunta (¿en qué consiste "ser"?) responde que *la realidad fundamental, la realidad radical en cuyo seno todas las demás adquieren un sentido y se hacen presentes es la vida*. No la vida en abstracto, ni la vida biológica, sino la vida como conjunto de experiencias o vivencias que cada uno experimenta realmente. A la segunda pregunta de la metafísica (¿cuál o cuáles son los seres fundamentales?) responde Ortega: la vida mía y la tuya, la vida de cada cual;
- *las relativas al ser de los entes:* si cuando hablamos del ser nos referimos al ser del mundo, al ser entendido como lo propio de las cosas, como el rasgo o los rasgos que éstas tienen, la tesis orteguiana es compleja, pero de cualquier modo muy distinta a la dada por la filosofía antigua y medieval y a la que espontánea, naturalmente, cualquier persona da. La filosofía antigua y medieval, así como la opinión espontánea o natural, es realista, considera que las cosas son independientes del sujeto, que están allí, fuera de nuestra mente, de nuestro hacer. Sin embargo, Ortega se acerca al idealismo en su caracterización del ser de las cosas pues creerá que el ser de las cosas, su sentido, es algo que depende de nosotros, de nuestro yo. Para entender sus ideas sobre esta importantísima cuestión vamos a seguir el Apéndice de "¿Qué es filosofía?": "Fuera del hombre no hay ser. Por eso, no está ahí, antes bien para que lo haya tiene el hombre que buscarlo. En esta busca nace, precisamente, el ser". El ser de una cosa no es una realidad que se encuentre tras ella, haciéndola inteligible a pesar de sus variaciones y sus distintas manifestacio-

nes; no es algo existente en sí y por sí, anterior a su presencia en nuestra vida. *El ser de una cosa es un esquema intelectual. Esquema que nos orienta, y siempre tiene que ver con lo que representa en la vida, con su "significación intravital".*

Conviene detenerse más en este segundo conjunto de tesis. Al igual que Nietzsche, Ortega considera que en su aspecto originario o primordial el mundo que se ofrece en la vida es irracional, no una totalidad de entes permanentes, ordenados: el ámbito inmediato en el que se desenvuelve la vida, el ámbito anterior a toda interpretación y a toda donación de sentido, es huidizo, cambiante, inesperado, hostil, irracional; por ello emplea la metáfora del náufrago: "Vivir es encontrarse náufrago entre las cosas. No hay más remedio que agarrarse a ellas. Pero ellas son fluidas, indecisas, fortuitas. De aquí que nuestra relación con las cosas sea constitutivamente inseguridad". Si nuestro trato con las cosas fuese el de meros espectadores no habría problema, pero esto no es así: nuestra vida no nos viene hecha de una vez por todas, es consustancial a la existencia el tener que construirse a sí misma. En cada instante tenemos que decidir cómo actuar, qué vamos a hacer; y en este decidir qué hacer nos es fundamental conocer cómo funcionan las cosas, anticipar cómo se van a comportar. A partir de nuestra experiencia pasada nos formamos un concepto (un esquema, una imagen, dice Ortega en el texto citado) de la cosa, esquema que nos pueda garantizar su comportamiento futuro. De este modo construimos, tras el aspecto que en cada instante nos ofrecen las cosas, la "cosa permanente, inmutable", en suma, el ser de las cosas, su sentido. "Cuando cree haberlo hallado sabe ya a qué atenerse respecto a ellas, dejan de ser inseguras, indecisas, fluidas. El mundo no es ya un océano y la vida no es ya un naufragio. Bajo sus plantas siente la tierra firme y el universo se convierte en una arquitectura con sus puntos cardinales, con su orden cósmico. Entonces puede el hombre decidir con seguridad. Entonces sus decisiones tienen para él sentido y su vida es un caminar ordenado en vez de hundirse en el caos." *El ser de las cosas aparece cuando intentamos orientarnos en el caos originario de la vida, y aparece porque nosotros lo construimos.* De ahí que el entendimiento sea útil, que funcione: "funciona como en el náufrago los brazos para mantenerse a flote: pensar es un movimiento natatorio para salvarse de la perdición en el caos. Si se quiere insistir en la comparación dígase que el ser es la balsa que el náufrago se construye con lo que le rodea". El entendimiento es útil porque con él nos orientamos en el caos originario de la existencia y construimos un esquema del mundo gracias al cual hacemos de ese caos algo ordenado, un cosmos. Ortega identifica estos esquemas del mundo construidos por nuestro entendimiento con nuestras convicciones. Vivimos gracias a nuestras convicciones. No hay vida sin interpretación del mundo y de sí misma. *El ser de las cosas es precisamente la interpretación que hacemos de la realidad,* no una supuesta entidad que se encuentre tras los fenómenos, el ser de las cosas es una invención humana en respuesta a una determinada situación vital.

Sin embargo, *Ortega no cree caer en el idealismo*: recordamos que una constante en la filosofía orteguiana es su afán por superar el idealismo; y en este texto se intenta

evitar la identificación con el idealismo alegando que no se trata de que la mente construya las cosas. Al contrario, las cosas presionan sobre nosotros y es esto precisamente lo que nos lleva a intentar construirles un ser. "Lo construido no son, pues, las cosas sino su ser. Esta luz que me alumbra no es una "representación" mía sino, al revés: porque no es una representación o idea mía sino una absoluta realidad, me esfuerzo en construir su ser, su "idea" o "noción" en la óptica".

SUPERACIÓN DEL IDEALISMO

Es el tema de nuestro tiempo. Sólo profundizando en el idealismo, asimilando hasta el final su proyecto, podremos ir más allá de él y alcanzar un nuevo principio filosófico y, en último término, una nueva época. El resultado de la superación del idealismo es el descubrimiento de la vida como realidad radical y de la razón vital como el método adecuado para su comprensión.

Según Ortega y Gasset, el pensamiento moderno, y su mejor expresión, el idealismo, presenta algunas tesis y actitudes a las que nunca podemos renunciar:

- su afán por descubrir el dato radical, aquello que se muestre como indudable en el Universo;
- el dato radical no es el que creemos cuando vivimos en la "actitud nativa", espontánea o natural de nuestra mente. En esta actitud, característica del hombre primitivo, antiguo, e incluso la nuestra cuando no hacemos filosofía, consideramos al Universo, a la Naturaleza, como algo exterior e independiente de la mente. El idealismo nos muestra que las cosas entendidas de esta manera tienen un ser problemático y que no podemos partir de ellas; la filosofía ya no puede mantenerse en la ingenuidad de la tesis realista en la que creyó toda la filosofía anterior;
- el idealismo no cae en el escepticismo pues encuentra que hay algo indudable, que lo único indubitable –como mostró Descartes– es nuestro pensar las cosas, no las cosas mismas. De este modo descubre una nueva realidad, un ser primordial y seguro, el ser del pensamiento, de la subjetividad.

Tras reconocer los méritos del idealismo, Ortega propone su superación, para lo cual creerá necesario dejar de lado el modo tradicional de considerar la realidad, el ser: "Se invita, pues, a ustedes para que pierdan el respeto al concepto más venerable, persistente y ahincado que hay en la tradición de nuestra mente: el concepto de ser. Anuncio jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant y, claro está, también al de Descartes." ("¿Qué es filosofía?", IX). Veamos los principales errores que Ortega encuentra en el idealismo.

El primero consiste en interpretar el pensar como atributo de una cosa, de una substancia: la primera verdad es "el pensamiento existe", "cogitatio est". Pero Descartes no dice "el pensamiento existe", dice "pienso, luego soy, existo". El problema es que Descartes, como un antiguo o un medieval, sigue utilizando las "categorías cósmicas", y la concepción substancialista de la realidad, la comprensión del ser como ser inmóvil

e invariable. Descartes no se contenta con afirmar la existencia del pensamiento, cree necesario suponer que por debajo del pensamiento, y como su soporte, debe encontrarse una cosa, una unidad estática, ciertamente no una cosa física, pero sí una cosa pensante. De este modo concluye que el yo es una cosa que piensa, la "res cogitans". Pero, objeta Ortega, nadie ha tenido jamás una intuición de dicha substancia. *La existencia del pensamiento es indudable, pero la existencia de esa realidad oculta y estática –la res cogitans– es un mero supuesto, una hipótesis.* De este modo, Descartes reproduce la idea griega del ser, el ser como lo inerte, como lo inmutable. Frente a esta interpretación cartesiana de la subjetividad, Ortega señala que la nota característica del pensamiento es la "inquietud": el pensamiento no es una realidad estática, es un ser activo, es hacerse continuamente a sí mismo; el pensamiento tiene realidad, ser, cuando yo lo pienso, cuando lo hago, lo actúo, lo *ejecuto. Ortega considera absolutamente necesario superar la concepción substancialista de la realidad, y con ella de la subjetividad. El ser estático tiene que ser sustituido por un ser dinámico, actuante.*

El segundo gran error del idealismo es que reduce el mundo, las cosas a "contenidos de conciencia". El idealismo toma la realidad exterior y la pone dentro de la mente. Como consecuencia de su visión substancialista de la realidad, de su creencia de que si algo es real tiene que ser independiente, para el idealismo la realidad tiene que tener el carácter de realidad independiente y en ese sentido absoluta, y si la realidad no está fuera de mí debe estar en mí. Fuera no puede estar, como lo muestra la duda metódica, luego tiene que estar dentro de mí, en la forma de contenido mental. Pero a *Ortega la expresión "contenido de conciencia" le parece absurda, un contrasentido.* La tesis según la cual las cosas son contenidos de conciencia, contenidos de la mente, es algo tan absurdo como la noción de "cuadrado redondo". Ortega considera absurda esta tesis porque le parece imposible que los rasgos que les corresponden a los objetos de mi pensamiento le puedan corresponder a mi pensamiento: de las cosas podemos decir que son azules, que miden, tienen una forma, un tamaño, pero no del pensamiento; carece de sentido decir que mi pensamiento es azul o que pesa, o que mide. Yo no soy azul porque veo objetos azules, como el objeto no es un estado mío porque sea visto por mí. Es absurdo tanto decir que yo soy azul porque veo cosas azules como decir que el objeto es un estado mío, parte de mi yo, por el hecho de ser visto por mí. El mundo no es mi representación; es cierto que yo me represento el mundo, pero el mundo es lo representado, no mi representarlo.

Otra importante crítica de Ortega al idealismo (y aquí incluye a la propia fenomenología de la que, sin embargo, tomó tantas ideas) se refiere al papel de la conciencia. El idealismo declara la conciencia como el ámbito fundamental en donde se presenta el ser. Esto le lleva a una visión intelectualista de la vida humana que Ortega rechazará. El dato primordial no es el darse cuenta de los objetos, no es "el ser consciente de", es el tratar con las cosas, es el que las cosas nos conmuevan, sean un obstáculo o un instrumento para nuestros fines. Ortega no niega que las cosas se nos muestren, nos

sean presentes, *pero este mostrarse o hacerse presente no es de forma principal un mostrarse a la conciencia, y mucho menos a la razón.* Para él la realidad se hace presente ante facultades o dimensiones no racionales del sujeto, como las relativas al deseo, a la voluntad y a la esfera del sentimiento. Ni siquiera le parece que el darse cuenta de sí mismo, la noción más peculiar de la modernidad, sea el dato primero, pues antes de darnos cuenta de nosotros mismos nos damos cuenta de las cosas.

La tesis idealista –como también su otra cara, el realismo– tiene que superarse: el idealismo acierta cuando muestra que la realidad depende de la subjetividad, pero se equivoca cuando considera que es una parte de ella, que la realidad está dentro de la subjetividad. El mundo, la realidad, no está ni dentro ni fuera de nuestro pensamiento está junto al pensamiento, formando una totalidad inseparable "como el anverso con el reverso y la derecha con la izquierda, sin que por eso la derecha sea izquierda ni reverso el anverso". Las cosas agotan su ser en aparecerme a mí; a su vez, sin la cosa que veo mi ver no existiría, es decir no existiría yo. Es cierto que no podemos salir de nosotros mismos y alcanzar un mundo independiente, pero para encontrar un mundo no necesitamos salir de nosotros mismos, lo encontramos junto a nosotros. *Mi ser es ser un ser con el mundo.* Soy intimidad, pero a la vez soy lugar en donde aparece el mundo, lo que no soy yo. "Sin objetos no hay sujeto. El error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, de mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos. El error fue el hacer que el yo se tragase el mundo, en vez de dejarlos a ambos inseparables, inmediatos y juntos, más, por lo mismo, distintos." ("¿Qué es filosofía?", IX).

En resumen, el ámbito en el que se ofrecen juntos el yo y el mundo, la subjetividad y los objetos, la intimidad y la exterioridad, es la vida. "Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la coexistencia mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias." ("El tema de nuestro tiempo").

Ver "dioses conjuntos" y "el tema de nuestro tiempo".

VIDA

O Realidad radical. Ámbito en el que se hace presente el yo y la circunstancia o mundo. Ortega y Gasset la identifica con el ser primordial y de ella dependen el resto de los seres.

Ortega nunca negó la importancia de la vida biológica. En algunos textos incluso parece defender una interpretación biologista y naturalista de la vida, al estilo de Nietzsche, llegando a afirmar, por ejemplo, que la cultura consiste en ciertas actividades biológicas, "ni más ni menos biológicas que la digestión o la locomoción". Pero si atendemos al conjunto de su obra podemos apreciar que no reduce la vida a lo biológico. La vida, la vida humana es irreductible a cuerpo o alma, es la realidad radical: en ella radican y se instalan las demás realidades (mundo físico, mundo psíquico, valores,...,) que son lo que son y tienen algún significado sólo en la medida en que se ha-

cen presentes en ella. *No podemos identificar la vida con las estructuras y funciones biológicas* de las que nos habla la ciencia (células, sistema nervioso, digestión, ...), *ni con el alma* de la que hablaba la tradición filosófica y la religión, *ni siquiera con la mente*, al menos tal y como nos la puede explicar y describir la psicología científica. El cuerpo del que nos habla la ciencia, la mente de la que nos habla la psicología y el alma a la que se refiere la teología son construcciones con más o menos fundamento, hipótesis que nos formulamos. Y frente a ellas nos encontramos con la realidad palmaria de nuestro vivir, de la vida tal y como inmediatamente la experimentamos, y no en abstracto, sino la de cada uno; esto es realmente el dato que se hace presente en todo momento en el que nuestra mirada se preocupe por atenderla.

La vida es el conjunto de vivencias (palabra esta última inventada por el propio Ortega): "es el conjunto de actos y sucesos que la van, por decirlo así, amueblando". Frente a las realidades hipotéticas citadas (cuerpo y alma) nos encontramos con nuestro vivir concreto, con nuestra propia experiencia del mundo, nuestro sentir, pensar, sufrir, amar, imaginar, desear concreto. La vida es lo que nos es más próximo. No puede ser definida como una cosa pues no tiene naturaleza ni es una substancia. *No tiene naturaleza, ocurre, pasa en nosotros, es un continuo hacerse a sí misma.*

La vida entendida de esta manera no puede ser comprendida por la biología, ni por la psicología, ni tan siquiera por la filosofía tradicional. Sólo una filosofía que intente plegarse radicalmente a lo que se ofrece en nuestra experiencia originaria del vivir, que intente captar de modo inmediato la realidad de la vida, sin construir hipótesis que vayan más allá de lo que la intuición nos ofrece, sólo ésta forma de hacer filosofía podrá describir adecuadamente la vida y sus estructuras. No es nada extraño que muchos investigadores señalen que la filosofía de Ortega puede entenderse como filosofía fenomenológica, pues este espíritu, este afán de recoger en conceptos sólo y nada más que lo dado es característico del movimiento fenomenológico; sin embargo, Ortega prefiere llamar a su propuesta "*filosofía de la razón vital*". Su tarea es imprescindible pues es expresión del destino de nuestra época: la superación de la modernidad. *La tesis de la vida como realidad radical es el descubrimiento de nuestro tiempo*, tan nuevo que necesitamos categorías nuevas para comprenderlo.

Ver "categorías del vivir".

VITALISMO

Teoría filosófica que hace de la vida el centro de la realidad y el objeto propio de la filosofía. Ortega propone una variante matizada del vitalismo a la que llama raciovitalismo.

En su artículo de 1924 "Ni vitalismo ni racionalismo", Ortega nos previene de la tentación de incluir su pensamiento en la corriente vitalista. Él mismo señala los distintos usos de este concepto:

1. *Vitalismo en ciencia:* en este contexto es vitalista toda teoría biológica que considera imposible reducir los fenómenos orgánicos a fenómenos o principios fisico-químicos. En este vitalismo Ortega distingue dos subtipos:
   a) *vitalismo biológico:* como el de Driesch; para este vitalismo las actividades vitales dependen de una entidad distinta a las del mundo fisico-químico (fuerza vital, entelequia, etc.);
   b) *biologismo:* como el de Hertwig; es un vitalismo más moderado pues no supone tras los fenómenos vitales una entidad vital específica; simplemente considera que el mundo orgánico no puede reducirse a principios fisico-químicos pues tiene principios y leyes propios.
2. *Vitalismo filosófico:*
   a) *la teoría del conocimiento* según la cual el conocimiento es un proceso biológico como otro cualquiera, que carece de leyes y principios propios pues está regido por las leyes generales relativas a todos los seres vivos. Son vitalistas buena parte de las escuelas filosóficas positivas, pero especialmente el empirio-criticismo de Avenarius o Mach y el pragmatismo;
   b) *la filosofía* que rechaza el método de conocimiento racional y conceptual y frente a él *propone la intuición*; intuición entendida como la experiencia no racional en la cual el sujeto vive íntimamente la realidad. Bergson es su máximo representante; no hay que confundir esta intuición inefable, próxima a lo místico, con la intuición en la que sí cree Ortega (ver "intuición");
   c) *la filosofía que acepta el método de conocimiento racional pero que considera que el tema filosófico fundamental tiene que ser la vida.* Es la doctrina que pone en primer plano las cuestiones referentes a la relación entre la vida y la razón.

Ortega considera que en la tercera acepción el término "vitalismo" pierde gran parte de su radicalidad, y que sólo en este tercer sentido puede llamarse vitalista su filosofía. *Ortega no está en contra de la razón sino del racionalismo, de la exageración en el uso de la razón y del descuido de la vida.* Considera que toda teoría tiene que ser racional y conceptual, pero que, a la vez, no debe olvidar la vida. Acepta la razón, pero ello porque no la identifica con la razón matemática, o la razón abstracta. La razón vital muestra que una dimensión fundamental de la vida es el "saber a qué atenerse", el darse cuenta, por lo que es imposible vivir sin razón. *La razón es un instrumento de la vida para sobrellevar el caos originario de la existencia.* Propone otros títulos para su filosofía, títulos que la alejen de posibles interpretaciones irracionalistas: "doctrina de la razón vital", "doctrina de la razón histórica", "doctrina de la razón viviente", "racio-vitalismo". *Es preciso rechazar tanto el racionalismo como el irracionalismo.*

Ver "filosofía", "razón histórica" y "razón vital".

MOVIMIENTO ANALÍTICO

WITTGENSTEIN

CONTRADICCIONES

Ver "tautologías".

CRITERIO DE VERIFICACIÓN (O DE VERIFICABILIDAD)

O principio de verificación. Criterio utilizado por el neopositivismo para valorar la verdad de las proposiciones. Como corresponde al punto de vista empirista de esta corriente, sostiene que la única forma de comprobar la verdad de una proposición no tautológica es la experiencia, la observación empírica. El neopositivismo identifica el criterio de verificación con el criterio de significado indicando que una proposición es significativa si de ella es posible la verificación empírica.

Verificar una proposición es comprobar que las cosas son como en la proposición se dice que son, por lo tanto comprobar su verdad. Nos podría parecer que el modo de comprobar la verdad de una proposición ha de ser distinto en función de la realidad a la que se refiere, por ejemplo, que una proposición referida a un hecho histórico no se comprobará de la misma forma que una proposición matemática o una proposición de la biología, o una proposición que describe si un alimento está bien o mal cocinado, o una proposición relativa a una sentencia judicial,...; sin embargo, muchos filósofos han creído que es posible establecer uno o unos pocos métodos de verificación que puedan servir para comprobar la validez (la verdad) de todas nuestras proposiciones. Esto es precisamente lo que creyó el neopositivismo. Para el neopositivismo sólo son legítimas *dos estrategias* para comprobar la verdad de una proposición:

- *la justificación puramente formal*, válida en las *ciencias formales* (lógica y matemática); para comprobar una proposición lógica o matemática no nos hace falta acudir a la experiencia, nos basta que sea fiel o se acomode a las leyes de la lógica o de la matemática;
- *la justificación empírica*: aquellas proposiciones que se refieren al mundo real, que aspiran a darnos información acerca de la realidad, se han de verificar, y verificar precisamente mediante la observación empírica, mediante la percepción.

Es muy importante observar que un criterio de verificabilidad no tiene porqué ser también un criterio de significado: *un criterio de verificabilidad establece el modo de comprobar la verdad de una proposición; un criterio de significado establece las condiciones que debe reunir una proposición para tener sentido*. Sin embargo, el neopositivismo *combinó los dos criterios*: podemos averiguar si una proposición es verdadera si de ella cabe una justificación empírica, si podemos comprobar su verdad mediante algún tipo de observación empírica; además, una proposición tiene sentido si de ella cabe la justificación descrita por el criterio de verificabilidad, es decir si describe algo comprobable con la experiencia. Fijémonos en la proposición "Dios es el creador del mundo"; si aceptásemos el criterio de verificabilidad propuesto por el positivismo lógico deberíamos concluir que es imposible saber si esta proposición es verdadera puesto que no se puede comprobar apelando a la experiencia. Pero aún no

habríamos dicho que sea falsa, ni menos aún que sea absurda, pues por ejemplo podríamos creer que aunque no verificable de modo empírico cabe aceptar su verdad mediante un acto de fe, o que dado que no es verificable lo mejor sería aceptar el agnosticismo. Pero si utilizamos el criterio empirista de significado deberíamos concluir así: dado que no podemos comprobar mediante la experiencia la verdad de la proposición "Dios es el creador del mundo", esta proposición es absurda, es un sinsentido.

Los neopositivistas creyeron ver este principio en el "Tractatus" de Wittgenstein, pero este filósofo ni lo presenta explícitamente ni mucho menos lo desarrolla. Es *Moritz Schlick* quien lo propone expresamente, y a partir de él lo encontramos en la mayoría de los filósofos incluidos en este movimiento. *El criterio de verificabilidad nos dice que una frase tiene significado cuando sabemos cómo verificarla, cuando conocemos qué observaciones nos llevarían a aceptar su verdad.* Pero esta formulación es poco precisa por lo que pronto se dieron distintas formulaciones; las más conocidas y sencillas son las siguientes:

- *verificabilidad práctica: de una proposición cabe la verificabilidad práctica si con los medios actuales podemos comprobar su verdad*; es fácil ver que esta exigencia es demasiado severa pues nos llevaría a declarar absurdas algunas creencias que ni siquiera los empiristas más radicales estarían dispuestos a rechazar: por ejemplo, en la primera mitad de nuestro siglo no se tenían los medios técnicos para comprobar la proposición "en la cara oculta de la luna hay montañas"; si aceptásemos esta interpretación del criterio de verificabilidad tendríamos que concluir que en aquella época dicha proposición carecía de sentido puesto que no se podía comprobar; para evitar esta conclusión *Ayer* propone la verificabilidad en principio;
- *verificabilidad en principio: una proposición es verificable si sabemos qué observaciones podrían decidir su verdad, aunque de hecho no dispongamos de los recursos necesarios para hacerlo*; en el caso de la proposición anterior, dicha proposición tiene sentido pues es verificable ya que sabemos qué experiencias podrían darse para comprobar su verdad (mandando un cohete a la luna podemos comprobar su verdad); no ocurre lo mismo con las proposiciones de la metafísica tradicional del tipo "los objetos físicos agotan su ser en ser percibidos", pues no sabemos qué tipo de experiencias podrían decidir su verdad.

Otra dificultad del criterio de verificabilidad se refiere al alcance de la verificación:

- *verificabilidad fuerte o concluyente: Schlick la propuso indicando que un enunciado es significativo si la experiencia puede probar concluyentemente su verdad o falsedad.* Si digo "en el cuarto trastero de mi casa hay una bicicleta con la rueda pinchada" puedo verificar concluyentemente su verdad pues puedo ir al cuarto trastero y comprobar si hay una bicicleta y si tiene una rueda pinchada. Pero pronto se vio que pedir que la experiencia nos muestre de modo concluyente (es decir de modo lógicamente necesario, sin lugar a dudas) la verdad de una proposición era pedir demasiado. Si aceptásemos este criterio tendríamos que considerar imposibles de

verificar (y por lo tanto absurdas) las proposiciones universales, y con ello las leyes generales de la ciencia, pues una serie finita de observaciones no puede establecer la verdad de una proposición universal. Las proposiciones "el arsénico es venenoso", "un cuerpo tiende a dilatarse cuando es calentado" "todos los hombres son mortales" (los ejemplos son de Ayer en "Lenguaje, verdad y lógica") no tendrían una justificación, ni práctica ni en principio; pero tampoco podrían justificarse las proposiciones relativas al pasado, las de las ciencias históricas; de nuevo, *Ayer* reformuló el criterio de verificabilidad con el concepto de verificabilidad débil;

- *verificabilidad débil: una proposición tiene sentido si es posible que la experiencia la haga probable*; ya no se pide que la experiencia garantice de modo lógicamente necesario una proposición, sino sólo la *probabilidad de su verdad.* Todas las proposiciones relativas al mundo empírico son meras hipótesis probables, el ámbito de las proposiciones necesarias, de las proposiciones absolutamente ciertas es el ámbito de las tautologías, de las verdades lógicas y matemáticas. Para que una oración tenga sentido basta que pueda ser verificada o refutada parcialmente.

Ver "criterio empirista de significado".

CRITERIO EMPIRISTA DE SIGNIFICADO

Criterio utilizado por los filósofos neopositivistas para decidir si una proposición tienen sentido o carece de él. Para estos filósofos una proposición tiene sentido si de ella cabe presentar una verificación empírica.

El neopositivismo es una forma sofisticada del empirismo de Hume. En este autor encontramos ya, aunque de un modo rudimentario, lo que después, en nuestro siglo, los neopositivistas llamarán "criterio empirista de significado". Recordamos que Hume nos presenta un procedimiento para evaluar nuestras ideas: si descansan en una impresión son legítimas, en caso contrario serán fantasías carentes de fundamento. La forma más burda, aunque no incorrecta, de presentar este procedimiento es indicar que para Hume sólo se puede conocer lo que se puede percibir, tesis que resume la doctrina fundamental del empirismo. También debemos recordar que Hume consideró adecuado este procedimiento para la comprobación de los conocimientos o supuestos conocimientos que se refieren a las cosas del mundo, a la realidad, pero no para aquellos otros que, sencillamente, tratan de nuestras ideas y de las relaciones entre ellas, cuya legitimidad se decide por su fidelidad a los principios de la lógica. Así, desde este punto de vista, tanto las ciencias que se refieren a cuestiones de hecho (por lo tanto verificables empíricamente), como las ciencias que se refieren a las relaciones entre ideas, son legítimas. No ocurre lo mismo con las tesis de la filosofía tradicional, que ni se refieren a cantidades o ideas ni a hechos.

El neopositivismo depura estas tesis humeanas expresando con precisión lo que este autor parecía sólo sugerir. Para Hume solo se puede conocer lo que se puede percibir, *para los neopositivistas* sólo se puede conocer lo que se puede percibir, y, además, y

ésta sería la novedad, aunque ya apuntada por Hume en algunos textos, *sólo tienen sentido aquellas proposiciones que se refieren a cosas que se puedan percibir.* El criterio empirista del significado quiere ofrecernos reglas para comprobar si nuestras proposiciones tienen sentido o son insensateces, sinsentidos.

Una proposición tiene sentido si cae en alguno de estos dos grupos:
a) es una proposición analítica o tautológica;
b) es capaz de ser confirmada por la experiencia.

En el primer grupo se incluyen proposiciones del tipo "el triángulo tiene tres ángulos" y todas las proposiciones de la matemática y la lógica; en este punto es preciso tener cuidado pues aunque para el conjunto de filósofos incluidos en el neopositivismo tienen sentido, para Wittgenstein no es así: las proposiciones de la lógica y la matemática no son sinsentidos (unsinnig) pero carecen de sentido (sinnlos), ("Tractatus", 4.461-4.4611). En el segundo grupo se incluyen todas las proposiciones que se refieren a hechos, tanto las del conocimiento de la vida cotidiana ("las fresas de Aranjuez son de las mejores de España") como las que se incluyen en las ciencias naturales. Si aceptamos esta tesis, la consecuencia es que gran parte de las proposiciones que encontramos en la filosofía tradicional no son correctas; pero es importante destacar la radicalidad de esta crítica a la filosofía tradicional: *no se declara que la filosofía tradicional sea falsa sino absurda.* Para que un enunciado sea falso tiene que tener sentido, sólo de las proposiciones con sentido cabe decir que son falsas o verdaderas: si digo "mi mechero está encima de la mesa" esta oración es falsa pues no está encima de la mesa, pero no es absurda. Si digo "mi mechero está encima del número pi" esta frase no es falsa, es absurda. Decir de una oración que es absurda es más grave que decir que es falsa puesto que cuando es sólo meramente falsa se indica también que lo descrito en la proposición es posible, que de hecho no se da pero es pensable que se dé: de hecho mi mechero no está encima de la mesa, pero puede estar encima de la mesa; sin embargo, el mechero no está ahora encima del número pi pero no puede estarlo jamás.

¿Cómo sabemos si una proposición tiene o no sentido? Los neopositivistas creyeron que ello se decide por la posibilidad de su comprobación: *si podemos verificar o comprobar lo que dice la proposición, entonces dicha proposición tiene sentido, en caso contrario no lo tiene. Conviene también fijarse en que la comprobación que ellos aceptan es una comprobación empírica*, pues podríamos aceptar que una oración tiene sentido si se la puede verificar y, a la vez, creer que existen otros modos de verificación distintos al propuesto por positivismo lógico (por ejemplo, si creyésemos en la telepatía o en tipos peculiares de intuición, incluso en la intuición mística) lo que nos llevaría a aceptar proposiciones que el neopositivismo de ningún modo estaría dispuesto a compartir.

Ver "criterio de verificación (o de verificabilidad)".

FILOSOFÍA

Para Wittgenstein la filosofía entendida al modo tradicional, entendida como una doctrina acerca de lo real, consta de sinsentidos. La única forma correcta de hacer filosofía es la de mostrar los límites del discurso con sentido, mostrar los límites de lo que puede ser conocido y expresado mediante el lenguaje. De lo metafísico sólo cabe el silencio.

En Wittgenstein y el movimiento analítico encontramos las siguientes actitudes ante la filosofía:

1. Crítica a la metafísica o filosofía tradicional.

Es común a toda la metafísica tradicional la creencia de que la filosofía es capaz de dar información respecto de la realidad, es capaz de mostrarnos cómo es el mundo, al menos en sus líneas generales. Fijémonos, por ejemplo, en Platón y en Santo Tomás: ellos nos presentan una descripción del mundo que se presume formada de proposiciones significativas y verdaderas, una descripción que nos cuenta cómo es la realidad y de qué tipo de entidades consta: de entidades universales (las Ideas), entidades espirituales (las almas y Dios) y corpóreas (los cuerpos físicos); además estos autores creen darnos información significativa y verdadera respecto de las formas principales de conocimiento, las formas principales de la acción moral y social, ... y creen que todo ello es posible básicamente con el recurso de la razón.

Tanto el neopositivismo como la mayor parte de filósofos que se incluyen en la filosofía analítica (incluido Wittgenstein) pensaron que la filosofía entendida de esta forma no es una actividad legítima:

- *En primer lugar porque los problemas filosóficos son pseudoproblemas:* los únicos problemas son aquellos que se refieren al mundo empírico, por lo que pueden expresarse con precisión y solucionarse tarde o temprano en el marco de las ciencias empíricas; las cuestiones tratadas por los filósofos (el problema de la realidad exterior, de las relaciones mente-cuerpo,...) no son problemas verdaderos, reales, son consecuencia de confusiones lingüísticas: si hablo de la siguiente forma "la belleza es uno de los anhelos más profundos del hombre", "en el mundo la lucha entre el bien y el mal es constante", ... tenderé a pensar que debe existir algo así como "la Belleza", "el Bien", "el Mal" como algo distinto a las bellezas concretas, las acciones buenas o malas concretas, y concluiré, como Platón, que existe un mundo fuera de éste en el que se sitúan las entidades citadas. Para el neopositivismo estas conclusiones son consecuencia del descuido en el uso del lenguaje pues un análisis lógico preciso mostraría, piensan ellos, que los enunciados anteriores se pueden traducir sin pérdida de significado en enunciados que no induzcan al error (error que para ellos consiste en la defensa de entidades del tipo de las Ideas platónicas). Lo mismo ocurre, por ejemplo, en la polémica idealismo-realismo: nada de lo que podamos observar, ninguna percepción, ninguna experiencia, podría dar la razón o decidir la verdad de una u otra teoría. *Los problemas filosóficos son*

irresolubles, no se pueden solucionar mediante la experiencia, luego son pseudoproblemas; lo único que cabe hacer con ellos es "disolverlos", mostrar que son meras ilusiones producto de confusiones lingüísticas.

- *En segundo lugar, porque, según esta corriente filosófica, las proposiciones filosóficas carecen de sentido:* las únicas proposiciones legítimas son las meramente analíticas o tautologías y las empíricas: en el primer grupo se incluyen proposiciones triviales del tipo "los madrileños son los que han nacido en Madrid", o "el todo es mayor que las partes que lo componen", pero también las leyes de la lógica y de la matemática. En el segundo grupo se incluyen los enunciados de la vida corriente del tipo "hoy está nublado" y todos los que encontramos en las ciencias naturales o ciencias empíricas. *Los problemas de la filosofía son pseudoproblemas, las proposiciones filosóficas pseudoproposiciones, sinsentidos* ("unsinnig", escribe Wittgenstein), pues, ya se ha dicho, las únicas proposiciones con sentido son las empíricas.

2. La filosofía entendida de un modo correcto no es una doctrina sino una actividad.

Las críticas anteriores a la filosofía tradicional no implican que no pueda existir una forma correcta de hacer filosofía: el "Tractatus" de Wittgenstein es un libro de filosofía, y, Wittgenstein, recordamos, nos dice que la filosofía no es capaz de darnos información acerca de la realidad, ni siquiera de darnos proposiciones con sentido ¿de qué habla su libro?, ¿qué estatuto tienen las proposiciones del "Tractatus"? Fijémonos en las siguientes proposiciones:

1. "el salón de mi casa está pintado de amarillo"
2. "todo organismo vivo, incluso los de mayores dimensiones, empiezan su vida como una célula única"
3. "*p* implica *q*, *p*, luego *q*"
4. "los números primos son voluntariosos"
5. "el Bien es una realidad atemporal, aespacial y subsistente"
6. "el mundo es todo lo que acaece"

Las proposiciones 1 y 2 se refieren a la realidad empírica, la primera es un enunciado basado en la experiencia o conocimiento corriente y el segundo un enunciado científico; los dos son, en la terminología del "Tractatus", enunciados con sentido, puesto que se refieren a hechos. La proposición 3 es un enunciado que pertenece a la lógica, no se refiere a hechos, por lo que no tiene sentido, aunque no es un puro absurdo pues muestra la estructura lógica de la realidad. La proposición 4 es un galimatías, una expresión absurda, un sinsentido; ni habla de la realidad ni muestra la forma lógica del mundo; es consecuencia de lo que los filósofos suelen llamar error categorial: la categoría de ser voluntarioso es válida si la aplicamos a personas pero no a entidades abstractas como los números.

Las proposiciones 5 y 6 son proposiciones filosóficas, la primera podría atribuirse a Platón y con la segunda comienza Wittgenstein el "Tractatus". Ni la primera ni la segunda se refieren a hecho alguno, no son descripciones de situaciones que se puedan captar por los sentidos ni de relaciones entre hechos, y tampoco son proposiciones

que se puedan incluir en la lógica. Son sinsentidos, en cierto modo como el enunciado 4. Los enunciados semejantes al 5 (la totalidad de la metafísica, la ética y la estética, según Wittgenstein) aparecen como consecuencia de usos incorrectos del lenguaje, de errores no tanto gramaticales como conceptuales, y en este sentido son absurdos. Sin embargo, cree Wittgenstein, el enunciado 6 (que, recordamos, se incluye en el "Tractatus") tiene ventaja sobre el enunciado 5. El de Platón es absurdo pero quiere hablar acerca del mundo, el de Wittgenstein es absurdo pero no quiere decir nada sobre la realidad. El enunciado 6 forma parte de un *programa filosófico* cuyo objetivo es *delimitar el ámbito de lo que se puede decir*, programa que debe utilizarse de un modo terapéutico, como una actividad que disuelve los embrujos de nuestro lenguaje.

La filosofía (incluido el "Tractatus") no puede ampliar nuestro conocimiento sobre la realidad, pues la única realidad es la empírica y de ella solo cabe el conocimiento empírico, el científico; sin embargo sí nos puede contar cosas, la filosofía puede responder a estas dos preguntas: ¿qué se puede conocer? y ¿cómo se puede conocer lo que se puede conocer?; en sus líneas principales, la respuesta de Wittgenstein a estas preguntas es la *típicamente empirista*: se puede conocer la realidad espacio-temporal, el mundo de los hechos o mundo empírico; y se puede conocer como la ciencia natural conoce: mediante el recurso a la experiencia (en último término mediante la percepción); a este programa, que era claramente el de Hume, se añade una dimensión más, la del sentido*: el límite de lo que se puede conocer es el límite del sentido*, por lo tanto *el mundo empírico es el ámbito de la realidad con sentido y el ámbito de lo que se puede pensar y se puede expresar mediante el lenguaje*. Wittgenstein resume la única tarea legítima de la filosofía de este modo: "El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son "proposiciones filosóficas" sino el esclarecerse de las proposiciones." ("Tractatus, 4.112). "Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable." ("Tractatus", 4.114). "Toda la filosofía es "crítica del lenguaje." ("Tractatus", 4.0031).

Es fundamental señalar una importante diferencia en la actitud de Wittgenstein y la del resto de filósofos que se incluyen en la corriente neopositivista; *la nota característica de este movimiento era la hostilidad al discurso filosófico tradicional y a los temas mismos de la filosofía. En el caso de Wittgenstein encontramos una actitud más parecida a la kantiana: existen los objetos de la metafísica tradicional, pero de ellos no cabe el conocimiento: existe lo místico (Dios), el sujeto metafísico, los valores morales y estéticos pero están más allá de lo que se puede decir*. A diferencia de Kant, Wittgenstein no presenta claramente un recurso que nos vincule con lo metafísico (para Kant era la ética y la reflexión sobre la conducta moral), pero en algunos textos y en conversaciones particulares Wittgenstein parece afirmar su existencia; *lo metafísico se muestra pero no se puede contar, de lo metafísico solo cabe el silencio*: "Sobre lo que no se puede hablar, se debe guardar silencio." ("Tractatus", 7).

Ver "lo místico" y "lo trascendental".

FILOSOFÍA ANALÍTICA

Segunda etapa del movimiento analítico. Comienza a finales de los años cuarenta en Inglaterra (fundamentalmente en Oxford), se extiende por el mundo entero, de modo destacado en los países anglosajones, y llega hasta la actualidad.

Los filósofos que se incluyen en la primera etapa del movimiento analítico (el positivismo lógico) se preocuparon especialmente por el lenguaje científico y criticaron las limitaciones del lenguaje corriente. Frente a este punto de vista, la filosofía analítica no da particular importancia al lenguaje científico, antes al contrario, su característica principal es su *interés por el lenguaje corriente*, el lenguaje ordinario. Considera que el lenguaje ordinario o común tiene sentido y no debe ser sustituido por un lenguaje artificial. El lenguaje científico es uno de los muchos lenguajes que aparecen en la vida humana, como otros son el ético, el estético, e incluso el metafísico y el religioso. *La tarea de la filosofía es el análisis de los distintos usos del lenguaje* (de los juegos de lenguaje, dice el "segundo" Wittgenstein).

En los textos de estos filósofos encontramos los temas habituales de la filosofía (la causalidad, el conocimiento, la relación mente-cuerpo, los universales,...) pero para *aclarar el significado de estos conceptos*, no para hablarnos acerca de la realidad. Algunos filósofos analíticos señalan que este movimiento es imparcial en cuanto a las soluciones a las cuestiones filosóficas, pero una somera lectura de sus textos principales muestra que toman partido, y toman partido precisamente por las soluciones empiristas y generalmente materialistas. *La función principal del filósofo consiste en elucidar el sentido de los conceptos y proposiciones. La filosofía no es una doctrina sobre la realidad sino una actividad clarificadora, actividad que muestra las confusiones lingüísticas, los abusos del lenguaje, de la filosofía tradicional.*

Se suele considerar a *George Edward Moore* (1873-1958) como un precedente y al segundo Wittgenstein como uno de sus principales impulsores. Junto con el propio *Ludwig Wittgenstein* (1889-1951), los representantes más destacados de este movimiento son: *John Wisdom* (1904), *Gilbert Ryle* (1900-1976), *John Austin* (1911-1960), *Richard Hare* (1919), *Norman Malcolm* (1911) y *Peter Frederick Strawson* (1919).

Ver "juegos lingüísticos o juegos de lenguaje", "movimiento analítico" y "neopositivismo".

FISICALISMO

Teoría defendida por algunos filósofos neopositivistas según la cual el lenguaje científico debe emplear términos que se refieran a la realidad física, o que puedan ser traducidos en dichos términos sin perdida de significado.

Los defensores más importantes de este punto de vista fueron *Rudolf Carnap* y *Otto Neurath*. El fisicalismo tiene como fundamento una tesis ontológica: sólo existe la realidad espacio-temporal, la realidad física; a partir de esta tesis ontológica básica no resulta extraña su conclusión de que el único lenguaje con sentido es aquél que se

refiere a cosas físicas, sus propiedades y comportamientos. Las afirmaciones más comunes a las distintas variantes del fisicalismo son las siguientes:

- *todas las leyes son leyes físicas*, en el sentido de que se refieren (o se han de referir si quieren tener sentido) a realidades espacio-temporales, a realidades físicas;
- *no hay diferencias esenciales entre las distintas ciencias*: la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias humanas o ciencias del espíritu es gratuita, toda ciencia, si es tal, es ciencia natural, ciencia física;
- *todo concepto legítimo ha de poder reducirse a términos que describan cosas físicas, propiedades o comportamientos físicos*;
- *todo enunciado con sentido ha de referirse a algo público*, observable por cualquier individuo (ha de ser *intersubjetivo*);
- *el lenguaje físico aceptado es tanto el lenguaje que encontramos en la Física* (por ejemplo el que utiliza expresiones como "protón", "campos de fuerza", ...) *como el lenguaje ordinario* que se refiere a realidades corporales ("pasear", "mesa", "hablar", ...);
- Carnap mantiene que la cuestión de si cada ciencia tiene un dominio propio de leyes o si en último término todas las leyes de la Física, y por lo tanto leyes referidas a lo inorgánico, pueden explicar los fenómenos que estudian las otras ciencias (la química, la biología, la psicología,...), *es una cuestión abierta, aunque le parece muy posible que esto último sea lo verdadero.*

Esta concepción tiene importantes consecuencias en lo que se ha de considerar como el nivel explicativo correcto de una ciencia y en la descripción del tipo de entidades que realmente existen en el mundo: el fisicalismo considera que el verdadero nivel explicativo hay que situarlo en el nivel de los acontecimientos físicos (en el nivel que explica la Física). Esto implica que la química, la biología, la sociología, la psicología si emplean conceptos propios, no presentes en el vocabulario de la Física, han de poder reinterpretarse en términos de conceptos físicos; lo que el fisicalismo nos quiere decir con esta propuesta está particularmente claro si lo aplicamos a la psicología: la psicología, como saber legítimo, no puede hablar acerca del alma, pero tampoco puede considerar que su tema sea el estudio de la mente y de los procesos mentales. *El conductismo es una consecuencia de este punto de vista fisicalista.* En "Psicología en lenguaje fisicalista" Carnap propone el siguiente ejemplo "El señor A está excitado ahora": la interpretación tradicional consistiría en atribuir al señor A el estado mental de excitación; frente a esta interpretación Carnap considera que si la expresión "estar excitado" tiene sentido debe ser porque se refiere a algo físico: su expresión facial, sus gestos, etc., o los efectos físicos de la conducta de A, por ejemplo, sobre su escritura. O con otro ejemplo: un psicólogo puede emplear la palabra "alegría" si con este término entiende un conjunto de hechos que puedan ofrecerse a la observación, por lo tanto a la conducta y no a un supuesto estado mental (que no es algo observable); se puede utilizar la palabra alegría si con ella nos referimos exclusivamente a la conducta

jovial (la risa, la sonrisa, un conjunto de expresiones faciales, el participar en una conversación, contar chistes, acercarse a los demás, ...).

HECHO

Para Wittgenstein, "lo que acaece", todo lo que se da en el tiempo. El mundo está compuesto de hechos y a ellos se refiere el único conocimiento que tiene sentido (la totalidad de la ciencia natural).

Este concepto es muy importante en la filosofía de Wittgenstein y en todo el movimiento neopositivista. Por desgracia Wittgenstein no describe con claridad qué debemos entender por hecho. En el "Tractatus" distingue entre Tatsache (hecho) y Sachverhalt (estados de cosas); la traducción más habitual de "Tatsache" es "hecho"; "Sachverhalt" se ha traducido al inglés como "atomic fact", aunque también como "state of affairs" y "state of things", y en castellano como "hecho atómico" y también como "estado de cosas".

El mundo es el conjunto de los acontecimientos, de los hechos, y, en último término, de los estados de cosas existentes. Los estados de cosas constan de cosas, son relaciones entre cosas. Los estados de cosas se describen mediante proposiciones atómicas y los hechos mediante proposiciones moleculares o complejas. Wittgenstein no pone ningún ejemplo de proposición atómica, ni de hecho atómico, ni de objeto, por lo que resulta imposible saber con exactitud a qué se estaba refiriendo. Se han dado distintas interpretaciones de lo que Wittgenstein podría entender por objeto; en lo que sigue preferimos la más sencilla (avalada además por algunas sugerencias que presenta en su "Diario filosófico"). Según esta interpretación, podemos identificar los objetos con las cosas de la vida cotidiana: un objeto es una botella, un árbol, una persona, un libro; un nombre es todo aquello que se refiere a entidades individuales: un nombre propio o un nombre común cualificado con una(s) palabra(s) que determinen o concreten su referente ("Sócrates", "este libro", "el libro amarillo", ...). De este modo la descripción de Wittgenstein quedaría así:

1. *el mundo es la totalidad de los hechos*; un hecho sería, por ejemplo, el estar colocados encima de mi mesa un libro, una pipa y un cenicero, y la proposición compleja o molecular que lo describe, "encima de mi mesa hay un libro, una pipa y un cenicero";
2. *los hechos constan de estados de cosas o hechos atómicos*; un hecho atómico podría ser el estar la pipa en el cenicero, y la proposición elemental o atómica correspondiente, "la pipa está en el cenicero";
3. *los estados de cosas o hechos atómicos constan de cosas y de relaciones entre ellas*. En el caso anterior las cosas u objetos son la pipa y el cenicero y la relación el estar uno en el otro.

Sea cual sea la interpretación que hagamos de los componentes de los hechos, las características básicas que Wittgenstein y el positivismo lógico atribuyen a los hechos son fieles a las tesis de Hume y se pueden resumir en los siguientes puntos:

- *Se ofrecen a los sentidos, a la percepción:* Wittgenstein y el movimiento neopositivista consideró que los hechos de los que no cabe ninguna duda son los que *se ofrecen* a los sentidos (el estar la botella encima de la mesa) *o se pueden* ofrecer a los sentidos (la existencia de montañas en la cara oculta de la luna); sin embargo no está clara su posición respecto de hechos a los que se refiere la ciencia pero de los que no es fácil postular que alguna vez se puedan percibir, por ejemplo los hechos que supuestamente ocurren en el nivel subatómico. Para algunos neopositivistas tales hechos ocurren, y sabemos que ocurren porque tienen efectos observables, para otros en realidad esos hechos no existen y son meros constructos hipotéticos que facilitan la creación de teorías científicas que permiten el dominio técnico de la realidad; de cualquier modo, todo el movimiento neopositivista parece aceptar la *primacía de la percepción a la hora de decidir la existencia de un hecho* (esto es precisamente lo que quiere destacar el criterio de verificabilidad, y uno de los rasgos principales que hacen del neopositivismo una forma de empirismo). Por esta razón, el neopositivismo tiende a negar la existencia de hechos mentales y a defender una interpretación de lo mental que reduzca los estados mentales a disposiciones conductuales o a conductas observables.
- *Los estudia la ciencia:* "La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales)" ("Tractatus", 4.11); la filosofía, la religión, el arte, la ética podrán tener efectos emotivos sobre las personas, pero no pueden decir nada con sentido acerca de los hechos; sólo la ciencia natural nos ofrece descripciones verdaderas de la realidad.
- *Se dan en el tiempo:* "El mundo es todo lo que acaece" ("Tractatus", 1); que se de un hecho en el tiempo quiere decir que le conviene las categorías de la temporalidad: el antes, el ahora y el después, y con ello el poder cambiar, el hacerse presente en el tiempo, el mantenerse en el tiempo y el poder dejar de darse; desde este punto de vista quedan fuera del mundo entidades metafísicas del tipo de las Ideas platónicas, o espirituales como Dios.
- *Son contingentes:* los hechos son así pero pueden ser de otro modo; *el poder ser de otro modo quiere decir que no hay una necesidad lógica que haga que un hecho deba ocurrir o que tenga que ocurrir como ocurre.* Dado que para Wittgenstein la única necesidad es la necesidad lógica, que un hecho no sea necesario quiere decir que es absolutamente gratuito: *no existe la necesidad física, todo es puro azar.* A un hecho le sigue otro, junto a un hecho está presente otro, pero no hay vínculo lógico ninguno que los una: tras el hecho de pulsar la tecla "a" aparece en la pantalla del ordenador la letra a, pero es imposible deducir de la proposición "pulso la tecla *a*" la proposición "en la pantalla aparece la letra a". *Esto quiere decir que en el mundo no existen vínculos causales, solo hay meras sucesiones de hechos:* "La fe en el nexo causal es la *superstición*" ("Tractatus", 5.1361). En este punto, Wittgenstein es totalmente fiel a la crítica de Hume al concepto tradicional

de causalidad, aunque, dado su deliberado interés por prescindir de toda cuestión psicológica, en el "Tractatus" no encontramos ninguna explicación relativa a cómo se forma en nosotros la creencia en los vínculos causales, cuestión a la que sin embargo Hume dedicó mucha atención.

Ver "realidad".

JUEGOS LINGÜÍSTICOS O JUEGOS DE LENGUAJE

Modalidades del lenguaje consecuencia de los distintos usos que del mismo hacemos en nuestra vida.

En su segunda época, la de "Investigaciones filosóficas", Wittgenstein afirma que la teoría del lenguaje que había presentado en el "Tractatus" es inadecuada. Las tesis principales del "Tractatus" que el segundo Wittgenstein rechazará son las siguientes:

- el lenguaje tiene una naturaleza o esencia que se puede descubrir mediante el análisis lógico y que es común a todas sus manifestaciones concretas;
- la modalidad de lenguaje fundamental es el lenguaje declarativo, el lenguaje con el que informamos acerca de la realidad;
- el lenguaje corriente puede depurarse mediante el análisis lógico hasta dar con las estructuras lingüísticas que expresen fielmente los rasgos de la realidad;
- en ese lenguaje ideal a cada palabra le debe corresponder un significado y a cada significado una palabra.

Sin embargo, en la época de las "Investigaciones filosóficas" *rechaza la primacía del lenguaje declarativo y esta visión esencialista del lenguaje*: con el lenguaje podemos hacer más cosas que describir la realidad (podemos dar órdenes, rezar, contar una historia,...); además, no existe un conjunto de rasgos que estén presentes en todas y cada una de las formas de lenguaje, *el lenguaje tiene muchas manifestaciones y entre todas ellas lo único que existe es un "parecido de familia". El lenguaje es un instrumento de la vida, por lo que habrá tantos tipos de lenguaje como esferas fundamentales de la vida. Los juegos de lenguaje son los diferentes tipos de lenguaje.* El número de tipos de lenguaje no está dado de una vez por todas pues los juegos de lenguaje cambian, nacen nuevos tipos y desaparecen otros. En las "Investigaciones filosóficas", 23, Wittgenstein presenta ejemplos de tales juegos de lenguaje: dar órdenes y obedecerlas; describir un objeto según su apariencia; relatar un suceso; formar y comprobar una hipótesis; inventar una historia; actuar en teatro; cantar a coro; adivinar acertijos; hacer chistes y contarlos, resolver un problema de aritmética práctica; suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar,...

La visión esencialista del lenguaje que defendió en el "Tractatus" suponía que cada concepto debía tener un significado unívoco, preciso; entender una palabra era entender su significado; en esta segunda etapa la descripción de lo que debemos aceptar como el significado de las palabras es muy distinta. Por ejemplo, dice Wittgenstein, captar el significado de la palabra "juego" no es captar la naturaleza común a todos

los juegos, entender el significado de este concepto es saber utilizarlo en los distintos contextos vitales en los que está presente. *El significado de un término es su uso.*

Wittgenstein rechaza la existencia de esencias en la realidad, las cosas solo tienen "parecidos de familia", Para entender este concepto fijémonos en el ejemplo siguiente: tenemos las fotos de seis miembros de una familia, miembros de los que cabe destacar los siguientes rasgos:

"parecidos de familia"							
	ojos marrones	pelo oscuro	boca grande	orejas pequeñas	tez morena	pelo rizado	frente despejada
Luís	X	X		X		X	
María		X	X	X		X	
Inés	X	X	X		X		X
Alberto		X		X	X		X
Laura			X		X	X	X
Jorge	X		X	X	X	X	

como se puede apreciar no hay *ningún rasgo común* a todos ellos, aunque se pueda decir que tienen cierto "aire de familia", ciertos parecidos; pues bien, lo mismo ocurre con los conceptos y la realidad: no existe la esencia de los juegos, no existe una propiedad, ni mucho menos un conjunto de propiedades, que deba estar presente en todas y cada una de las actividades que llamamos juegos, en unos están presentes ciertas características y en otros otras; y esto es válido también para los conceptos, incluidos el concepto "lenguaje": *no existe la "esencia" o "naturaleza" del lenguaje, existen muchos lenguajes con semejanzas superpuestas*; en los distintos juegos, como en los distintos lenguajes, encontramos sólo un "aire de familia".

LO MÍSTICO

Sentimiento que aparece como consecuencia de mostrarse el mundo como un todo limitado. Sentimiento de la finitud que nos vincula con el mundo de la religión, los valores absolutos y Dios.

Con este término nos referimos en castellano a ciertas experiencias en las que, supuestamente, Dios se nos hace presente, y presente de forma directa e inmediata. En la filosofía de Wittgenstein el concepto de lo místico no tiene este sentido de acontecimiento extraordinario; lo común al sentido Wittgensteiniano y al corriente es, en primer lugar, referirse a una experiencia que no se puede transmitir adecuadamente con palabras, y, en segundo

lugar, referirse al mundo religioso; lo que le separa sería, en primer lugar, que no es la experiencia de Dios como tal, no es una experiencia en la que se nos muestre Dios en su aspecto propio (no es un ver a Dios), y, en segundo lugar, que es una experiencia frecuente, es una experiencia que muchas personas tienen. En su "Conferencia sobre ética" describe varias vivencias que nos relacionan con lo místico:

- "creo que la mejor forma de describirla es decir que cuando la tengo *me asombro ante la existencia del mundo*. Me siento entonces inclinado a usar frases tales como "Qué extraordinario que las cosas existan" o "Qué extraordinario que el mundo exista";
- "se trata de lo que podríamos llamar la vivencia de sentirse *absolutamente* seguro. Me refiero a aquel estado anímico en el que nos sentimos inclinados a decir: Estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme".

"Cuando hablamos de Dios y de que lo ve todo, y cuando nos arrodillamos y le oramos, todos nuestros términos y acciones se asemejan a partes de una gran y compleja alegoría que le representa como un ser humano de enorme poder cuya gracia tratamos de ganarnos, etc., etc. Pero esta alegoría describe también la experiencia a la que acabo de aludir. Porque la primera de ellas es, según creo, exactamente aquello a lo que la gente se refiere cuando dice que Dios ha creado el mundo; y la experiencia de la absoluta seguridad ha sido descrita diciendo que nos sentimos seguros en las manos de Dios. Una tercera vivencia de este tipo es la sentirse culpable y queda también descrita por la frase: Dios condena nuestra conducta."

Su posición empirista le llevó a negar la posibilidad de un acceso intelectual, racional a dichas realidades; consideró que en el mundo están presentes sólo los hechos, por lo que concluyó que Dios no se revela en el mundo ("Tractatus", 6.432) y que ningún conocimiento relativo al mundo puede darle un sentido a éste y a la vida. Wittgenstein dedica pocas y breves sentencias a este concepto, por lo que no es nada fácil aclarar su sentido; de cualquier modo, los escasos textos permiten las siguientes consideraciones:

- *lo místico se relaciona con la religión y con el sentido último del mundo: el objeto de lo místico es Dios y los valores éticos y estéticos absolutos*;
- *la posición de Wittgenstein sobre esta cuestión no es la misma que la del positivismo lógico*, movimiento en el que se suele incluir al primer Wittgenstein: el neopositivismo fue contrario a la religión y a la metafísica, y por esta razón, cuando los filósofos incluidos en esta corriente leyeron el "Tractatus", desatendieron las sentencias de esta obra en las que Wittgenstein presenta el concepto de lo místico y destacaron sus críticas a la filosofía. Pero cada vez está más claro que esta interpretación fue un malentendido –cuando no una lectura interesada–, pues no parece que Wittgenstein tuviese la intención de negar la religión o los objetos tradicionales de la metafísica (aunque sí, y nunca hay que olvidarlo, la posibilidad de construir un discurso con sentido de estos temas). En conversaciones particulares se declaró creyente (incluso pensó ingresar en la vida monástica), aunque no un creyente ordinario pues el concepto corriente de Dios y del alma no le convencían;

- *la experiencia mística no es una experiencia cognoscitiva sino un sentimiento:* el objeto del sentimiento místico no se ofrece en el mundo, no es un hecho y sólo de los hechos cabe el conocimiento; sin embargo, hay otras formas de relacionarse con lo que hay, con lo existente, distinta a la relación cognoscitiva, y, aunque Wittgenstein en absoluto explica en qué consiste, sugiere que está del lado de los sentimientos: "Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico" ("Tractatus", 6.45); esta experiencia es inefable, no se puede decir, pues está más allá de los límites del lenguaje: "¿No es ésta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido?" ("Tractatus", 6.521); de ahí la recomendación última del Tractatus (7) "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse";
- *aunque lo místico no se puede demostrar ni describir con el lenguaje, existe y se muestra por sí mismo*: "Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico" ("Tractatus", 6.522)
- la experiencia de lo místico no aparece por algún dato concreto del mundo que suscite nuestra extrañeza; en el mundo no hay otra cosa que hechos, y los problemas a los que éstos pueden dar lugar atañen sólo a cuestiones empíricas, por lo tanto a las ciencias; *lo místico aparece ante la contemplación del mundo como un todo*; aunque Wittgenstein, insistimos, no desarrolla esta idea, parece que se refiere a lo que otros autores han señalado: la gratuidad completa del mundo exige la existencia de un ser necesario, Dios: "No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo." ("Tractatus", 6.44). "Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico." (Tractatus, 6.45).

Como muestra de su actitud ante lo "místico" cabe recordar también las siguientes afirmaciones de su "Diario filosófico": "¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida? Sé que este mundo existe. Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual. Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido. Que ese sentido no radica en él, sino fuera de él. Que la vida es el mundo. Que mi voluntad penetra el mundo. Que mi voluntad es buena o mala. Que bueno y malo dependen, por tanto, de algún modo del sentido de la vida. Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo. Y conectar con ello la comparación de Dios con un padre. Pensar en el sentido de la vida es orar". ("Diario filosófico", 11.6. 16). "Creer en un Dios quiere decir comprender el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta. Creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido." ("Diario filosófico", 8.7.16).

Ver "lo trascendental".

LO TRASCENDENTAL

Conjunto de "entidades" que forman la condición de posibilidad del mundo. Son la estructura lógica, los valores morales y estéticos y el sujeto metafísico.

Es muy importante señalar una diferencia esencial entre la filosofía de Wittgenstein y la corriente en la que habitualmente se le incluye, el neopositivismo: Wittgenstein afirma que el mundo es la totalidad de los hechos y que sólo de ellos es posible hablar, el neopositivismo acepta esta idea y considera que nada hay además de éste ámbito empírico; sin embargo, la posición de Wittgenstein es más compleja: en el "Tractatus" nos dice también que más allá del mundo, o mejor, *en su límite*, encontramos ciertas "entidades"; no es fácil encontrar una palabra para designarlas puesto que todas las palabras con sentido se refieren a las cosas del interior del mundo, sin embargo Wittgenstein escribe sobre ellas. Estas "entidades" son algunos de los objetos tradicionales de la filosofía: la estructura lógica del mundo, el yo metafísico, los valores morales y estéticos y ya fuera del mundo, lo que llama "lo místico", Dios.

El concepto de "*trascendental*" en Wittgenstein parece guardar cierta semejanza con el kantiano: representa una condición de posibilidad, pero no una condición de posibilidad empírica, al modo en que una condición de posibilidad para ver las letras en un encerado podría ser utilizar gafas, sino una condición más fundamental, la de ser *condición de posibilidad de la existencia del mundo mismo como totalidad con sentido.*

1. "La lógica es trascendental." ("Tractatus", 6.13): la lógica, o mejor, *la estructura lógica, es trascendental* porque es el marco en el que está presente el mundo; en su interior se dan todos los hechos, *es su forma*. Dado que la estructura lógica del mundo es el límite del mundo, dicha estructura no se puede describir propiamente, sino mostrar; y *se muestra en las proposiciones*. "La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites." ("Tractatus", 5.61).
2. "El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo." ("Tractatus", 5.632), y por lo tanto *es condición para que exista el mundo (es trascendental)*. El yo metafísico no coincide con el yo que se ofrece en nuestra experiencia: el que se ofrece en nuestra experiencia es el yo empírico (tanto el yo físico, como el yo psicológico), puede ser estudiado por las ciencias empíricas, y no es esencialmente distinto a las otras cosas del mundo. Wittgenstein cree que en un nivel más profundo existe otro yo o sujeto: en el "Tractatus" lo compara con el ojo que, en cuanto órgano de la visión, no pertenece al campo visual, pero es condición necesaria para la existencia de éste ("Tractatus", 5.633 y ss.). "El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte del mundo." ("Tractatus", 5.641); este sujeto metafísico es el sujeto ante el que se hace presente el mundo, pero también el sujeto que actúa en el mundo, el sujeto volente del que se puede predicar el valor moral.
3. Siguiendo a Hume, Wittgenstein nos dice que *los valores morales no se pueden describir con enunciados empíricos*: el valor no se ofrece como un rasgo más de las cosas, no es una realidad empírica, de ahí que todas las proposiciones relativas al mundo, a los hechos valgan lo mismo. Sin embargo la posición de Wittgenstein es más compleja (y más oscura) que la de Hume: como corresponde a su tesis ge-

neral según la cual toda proposición que no describa hechos es un sinsentido, Wittgenstein considera que las proposiciones morales son sinsentidos. Del mundo moral y estético no se puede hablar, sin embargo *existe dicho mundo* y se muestra en nuestra vida. *La ética y la estética son también una condición, un presupuesto del mundo y, como la lógica, apuntan a los límites del mundo.* "Es claro que la ética no se puede expresar. *La ética es trascendental (Ética y estética son lo mismo.)*", ("Tractatus", 6.421). Aunque sus afirmaciones sobre estas cuestiones son oscuras, Wittgenstein parece sugerir que la ética no cambia los hechos del interior del mundo sino sus límites ("Tractatus", 6.43): *la buena voluntad sitúa al sujeto ante un mundo con un significado distinto que el mundo que se ofrece a la mala voluntad, de la misma forma que para el hombre feliz el mundo es diferente, tiene distinta significación, que para el hombre infeliz* ("Tractatus", 6.43).

Ver "lo místico".

LÓGICA

Ver "tautologías".

MOVIMIENTO ANALÍTICO

Con este título nos referimos a uno de los más importantes movimientos filosóficos del siglo XX. Fiel a los principios básicos del empirismo y del positivismo, se diferencia de estas corrientes por el papel que da al lenguaje, a la investigación de sus condiciones de posibilidad, sus límites y estructuras básicas. Comienza en Inglaterra, se consolida en los años veinte y treinta en Austria, tras la Segunda Guerra Mundial se traslada a Estados Unidos, y a partir de los años cincuenta se extiende por el mundo entero, particularmente en los países anglosajones.

Las áreas de investigación más desarrolladas por el movimiento analítico son:

- la *lógica* (inventan y desarrollan la lógica simbólica, la lógica matemática);
- la *filosofía de la ciencia* (el estudio del método, estructura y fundamentación de la actividad científica), tanto de la matemática y la lógica como de las ciencias naturales;
- la *teoría del conocimiento*: fundamentación del conocimiento, en sus dos expresiones fundamentales, el conocimiento común y el conocimiento científico.

Los elementos más comunes a todo el movimiento analítico son:

1. *Empirismo y materialismo*: la única realidad existente es la realidad espacio-temporal, y la única forma de conocimiento descansa en la observación empírica.
2. *Preocupación por el estudio del lenguaje y de los límites del lenguaje significativo*, en el caso del neopositivismo estudio del lenguaje ideal, ajeno a las imperfecciones del lenguaje cotidiano, y en el caso de la filosofía analítica, preocupación por el lenguaje cotidiano y sus distintos usos.

3. *Crítica a la metafísica por considerarla un pseudosaber y concepción de la verdadera filosofía como un saber no substantivo, como una actividad que no da informaciones acerca de la realidad sino que establece los límites de lo que se puede decir y pensar con sentido.*

En el movimiento analítico se distinguen dos fases:

a) *Neopositivismo* (o "Circulo de Viena", o "positivismo lógico", o "empirismo lógico"); representantes más importantes: *Moritz Schlick* (1882-1936), *Alfred Ayer* (1910-1989), *Rudolf Carnap* (1891-1979) y el *primer Wittgenstein* (el del "Tractatus Logico-Philosophicus");
b) *Filosofía analítica;* representantes más importantes: *Gilbert Ryle* (1900-1976) y el *segundo Wittgenstein* (el de las "Investigaciones filosóficas").

La diferencia más clara entre las dos etapas la encontramos en el tema del lenguaje: el neopositivismo muestra un especial interés por el análisis de la ciencia y la búsqueda de un lenguaje ideal desprovisto de las limitaciones del lenguaje cotidiano; la filosofía analítica dedica más atención al análisis del lenguaje ordinario (el cotidiano) y a sus distintos usos que al lenguaje científico.

Wittgenstein tiene un *papel predominante* en las dos etapas: en su primera época participa de ideas muy próximas al neopositivismo (muchos positivistas lógicos se inspiraron en su obra de juventud "Tractatus Logico-Philosophicus"); a su vez, las nuevas ideas a las que llegó en un segundo momento y que explicó en su obra "Investigaciones filosóficas" han dado lugar a la segunda fase del movimiento analítico, la filosofía analítica.

Ver "filosofía analítica" y "neopositivismo".

MUNDO

Ver "realidad".

NEOPOSITIVISMO

O "empirismo lógico", o "neoempirismo" o "positivismo lógico". Es uno de los movimientos filosóficos más importantes de la primera mitad del siglo XX. Se suele situar su nacimiento y desarrollo en el período de entreguerras.

Sus representantes se reunieron en varios grupos, destacando el *Círculo de Viena*, el de *Berlín*, y, tras el triunfo del nazismo y la emigración de muchos de sus representantes a Estados Unidos, el *Círculo de Chicago*. Los filósofos más importantes del neopositivismo son *Moritz Schlick* (1882-1936), *Alfred Ayer* (1910-1989), *Rudolf Carnap* (1891-1979), *Otto Neurath* (1882-1945), *Hans Reichenbach* (1891-1953), y el *primer Wittgenstein.*

Consideraron que *la única interpretación legítima del mundo es la científica*, por lo que rechazaron las interpretaciones religiosas y metafísicas. Quisieron fundamentar el conocimiento humano sobre *bases puramente empíricas* para lo cual utilizaron

diversas estrategias, en particular, *el fisicalismo, la construcción de un lenguaje unificado*, común a todas las ciencias y ajeno a las imperfecciones del lenguaje ordinario, y el *criterio de verificabilidad.* Su valoración de la metafísica es extraordinariamente negativa pues para ellos esta disciplina no es falsa sino absurda: consta de pseudoproposiciones (proposiciones carentes de sentido) referidas a pseudoproblemas. Creyeron que las técnicas de análisis lógico de la nueva lógica (la lógica matemática) elaborada por Friedrich *Frege* (1848-1925), Alfred *Whitehead* (1861-1947) y Bertrand *Russell* (1872-1970) permitiría "disolver" los pseudoproblemas a los que los filósofos se ven abocados como consecuencia de los "embrujos" del lenguaje cotidiano.

Ver "criterio de verificación (o de verificabilidad)", "criterio empirista de significado", "filosofía", "filosofía analítica", "fisicalismo" y "movimiento analítico".

OBRAS DE WITTGENSTEIN

OBRAS DE WITTGENSTEIN MÁS IMPORTANTES	
año	**obra**
1921	*Tractatus Logico-Philosophicus*
1953 *	*Investigaciones filosóficas*
1953 *	*Anotaciones sobre los fundamentos de la matemática*
1958 *	*Cuadernos azul y marrón*
1961 *	*Diario filosófico 1914-1916*
1965 *	*Observaciones filosóficas*
1965 *	*Lecturas de Ética*
1966 *	*Lecturas y conversaciones sobre estética, psicología y creencias religiosas*
1969 *	*Sobre la certeza*

* obras póstumas

POSITIVISMO

Movimiento empirista del siglo XIX. La consideración de que la humanidad alcanza su madurez con el triunfo de las ciencias empíricas y de que todo conocimiento humano se ha de referir a lo positivo, a los hechos que se muestran a la percepción, son dos de sus tesis principales.

El positivismo aparece en Francia en la primera mitad del siglo XIX y se extiende y desarrolla por el resto de Europa en la segunda mitad; su representante más importante es *Augusto Comte* (1798-1857). Una de sus propuestas más destacadas es la de la investigación empírica para la comprensión de los fenómenos sociales, de la estructura y el cambio social (razón por la cual se le considera el padre de la sociología como disciplina científica). Pero *las tesis positivistas que más influyeron en la filosofía neopositivista son su crítica a la filosofía tradicional y a la religión, y la valoración de la ciencia como el logro definitivo del espíritu humano.* Estas tesis las presenta Comte al hilo de su concepción de la historia humana: la humanidad ha pasado por tres estadios, el teológico, el metafísico y el actual, el positivo:

1. El *estadio teológico* corresponde a la infancia de la humanidad; en esta época el hombre da explicaciones fantásticas de los fenómenos naturales, utiliza categorías antropológicas para comprender el mundo, y técnicas mágicas para dominarlo.
2. En el *segundo estadio, el metafísico*, las explicaciones son racionales, se busca el porqué de las cosas y se sustituyen los dioses por entidades abstractas y términos metafísicos.
3. La tercera fase es la *fase científica o positiva* del espíritu humano y la definitiva; en ella ya no se pregunta el "porqué" de los hechos sino el "cómo", el conocimiento se basa en la observación y la experiencia y se expresa con el recurso de la matemática. Se busca el conocimiento de las leyes de la Naturaleza para su dominio técnico.

En la línea del empirismo clásico, el positivismo afirma que no es posible alcanzar un conocimiento de realidades que estén más allá de lo dado, de lo positivo y niega que la filosofía pueda dar información acerca del mundo, pues esta tarea corresponde exclusivamente a las ciencias.

PRIMER WITTGENSTEIN

Utilizamos este título para designar la filosofía desarrollada por Wittgenstein en el "Tractatus"; corresponde al momento en el que sus ideas están más próximas al neopositivismo.

Es habitual distinguir dos períodos en el pensamiento de Wittgenstein, denominados "primer Wittgenstein" y "último Wittgenstein" (o "segundo Wittgenstein"). Aunque existen importantes diferencias entre las dos fases de su filosofía, cabe destacar los siguientes elementos comunes:

1) *Interés por lenguaje:* el estudio de las peculiaridades más básicas y de los límites del lenguaje lleva a la comprensión de los límites del sentido y del conocimiento.
2) *Valoración de la filosofía:* tanto en el primer como en el segundo Wittgenstein encontramos las tres ideas siguientes:
   - la filosofía no puede ofrecernos una descripción con sentido de la realidad;
   - la metafísica es producto de confusiones lingüísticas, de formas incorrectas de reunir los conceptos en una proposición;

- la auténtica filosofía debe limitarse a establecer el ámbito de lo que se puede decir, el ámbito del sentido, es una tarea de análisis y esclarecimiento del lenguaje.

3) Finalmente, *las dos fases se incluyen en el marco del empirismo,* fundamentalmente por las dos tesis siguientes:
   - el mundo está compuesto por entidades espacio-temporales que se relacionan contingentemente, consta de hechos;
   - el único modo de conocimiento es el de las ciencias empíricas; la experiencia (la percepción) es el fundamento del conocimiento.

En cuanto a las diferencias principales entre las dos etapas, las podemos encontrar en la valoración del lenguaje ordinario: el Wittgenstein del "Tractatus" consideró que este lenguaje es imperfecto pues esconde su estructura lógica, y se preocupó por mostrar que era posible rescatar esta estructura y expresarla en un lenguaje ideal que no tuviese los defectos del lenguaje corriente. *En su segunda época, Wittgenstein no ve el lenguaje ordinario como imperfecto, rechaza la teoría pictórica del significado y la visión esencialista del significado y del lenguaje.* No existe "el lenguaje", existen muchos lenguajes, tantos como formas de vida; cada forma de vida da lugar a un juego de lenguaje, con reglas y objetivos propios. Entre los juegos de lenguaje existen sólo ciertos parecidos de familia, no una esencia común.

La obra principal del "primer" Wittgenstein es el "*Tractatus Logico-Philosophicus*" y las del segundo los "Cuadernos azul y marrón" y las "*Investigaciones filosóficas*". *El primer Wittgenstein se suele incluir, aunque de un modo un tanto forzado, en el movimiento neopositivista y al segundo Wittgenstein se le considera uno de los fundadores de la filosofía analítica.*

Ver "juegos lingüísticos o juegos de lenguaje".

PROPOSICIONES

Las proposiciones son un tipo de figura o modelo de la realidad, como otros tipos son los cuadros o los mapas. El conjunto de proposiciones verdaderas (el lenguaje) representa el mundo. Las proposiciones complejas representan los hechos complejos y las atómicas o elementales los hechos atómicos o estados de cosas. A su vez, las proposiciones elementales constan de nombres y de relaciones, gracias a los cuales pueden referirse a objetos y expresar propiedades o relaciones respectivamente.

En esta concepción del lenguaje y de la proposición encontramos tesis muy importantes que es preciso destacar:

- Wittgenstein define las proposiciones como *modelos de la realidad* ("Tractatus", 4.01), de ahí que el rasgo principal de las proposiciones y del lenguaje sea el *aspecto descriptivo*, y por lo tanto su pretensión de verdad: "La proposición es una función de verdad de la proposición elemental. (La proposición elemental es una función de verdad de sí misma)." ("Tractatus", 5). *La proposición se define*

como aquél hecho que aspira a dar una descripción verdadera de la realidad. Es importante señalar esta concepción del lenguaje porque implica el olvido de otras funciones del lenguaje como la de dar órdenes, perdonar, aconsejar, ... que sin embargo el propio Wittgenstein atenderá en sus escritos posteriores.

- Wittgenstein mantiene que existe una *estrecha relación entre el lenguaje y el pensamiento*: "En la proposición se expresa con sentido y de manera perceptible el pensamiento." ("Tractatus", 3.1). Algunos interpretes consideran que Wittgenstein identificó totalmente pensamiento y lenguaje, otros niegan esta identificación y se fijan en algunos textos en los que señala expresamente que el lenguaje y el pensamiento son distintos, que el pensamiento no consiste en palabras, sino en constitutivos psíquicos que poseen el mismo tipo de relación con la realidad que las palabras. Sin embargo, sea cierta una u otra interpretación, Wittgenstein consideró que el pensar y su expresión lingüística están trabados esencialmente pues para él *los límites del lenguaje coinciden con los límites del pensamiento*: todo lo que se puede pensar se puede decir, todo lo que se puede decir se puede pensar. Estas afirmaciones son muy importantes porque se relacionan con el ámbito de cosas que se pueden conocer. El lenguaje describe hechos, las proposiciones son representaciones isomórficas de los hechos, de las cosas que acaecen, y puesto que el pensamiento no puede ir más allá del lenguaje, *el pensamiento sólo puede referirse al mundo a los hechos*. Como se puede apreciar claramente, esta es otra forma de presentar el punto de vista esencial al empirismo: nuestro pensamiento está dirigido esencialmente al conocimiento de la realidad empírica, todo lo que pueda estar fuera de ella (entidades trascendentes como Dios, el alma, o metafísicas como las substancias, las esencias, ...) son entidades de las que no se puede hablar, de las que no se puede pensar.

La proposición es un hecho pero, a diferencia de otros hechos, posee una *relación figurativa con la realidad*, remite a otra cosa distinta de ella misma pues es un modelo o *representación isomórfica* de la realidad. En la proposición sus elementos, las palabras, no están dispuestas de cualquier manera, antes al contrario, están dispuestos de un modo preciso; a esta articulación o estructura de los distintos elementos y sin la cual la proposición no sería una representación isomórfica, Wittgenstein la denomina "*forma lógica*". Wittgenstein creyó que mediante el análisis lógico podríamos llegar hasta los elementos últimos de la proposición, los signos simples a los que llama *nombres* ("Tractatus", 3.2). Los nombres nombran los objetos, gracias a ellos la proposición se refiere a unos objetos en vez de a otros. Los nombres se refieren a los objetos y la proposición en su conjunto describe los estados de cosas en los que los objetos están inmersos.

La proposición tiene aspectos esenciales y accidentales, los accidentales no tienen función significativa y son consecuencia del modo particular de producir el signo proposicional; los esenciales son los que permiten a la proposición expresar su sentido. El *lenguaje ideal* al que en algunos textos parece referirse Wittgenstein sería aquél que no nos engañase respecto de su forma lógica, aquél en el que cada sentido

fuese expresado por una palabra y cada palabra expresase un sentido. *El sentido de una proposición describe la posibilidad de darse un hecho* y es independiente de su verdad. Cuando una proposición además de tener sentido es verdadera, entonces describe no sólo un hecho posible sino un hecho real.

Tipos generales de proposiciones:

1) *proposiciones con sentido*: todas las que describen hechos, tanto las que encontramos en la vida cotidiana como las que encontramos en las ciencias naturales;
2) *pseudoproposiciones*: oraciones que carecen de sentido, que no dicen nada; constituyen un intento de hablar de lo que no puede hablarse:
   - *pseudoproposiciones lógicas*: las tautologías y las contradicciones son *carentes de sentido (sinnlos)*, pero no son sinsentidos (unsinnig) ("Tractatus", 4.461-4.4611); las leyes lógicas no describen ningún acontecimiento real del mundo;
   - *pseudoproposiciones filosóficas:* no describen estados de cosas, no se refieren al mundo, por lo que carecen de sentido; pero tampoco describen las estructuras formales del lenguaje; las proposiciones filosóficas son *sinsentidos (unsinnig).* Wittgenstein considera que no existen los problemas filosóficos, que son pseudoproblemas consecuencia de confusiones lingüísticas; por esta razón las proposiciones metafísicas no son ni verdaderas ni falsas, son sinsentidos.

Ver "juegos lingüísticos o juegos de lenguaje" y "teoría figurativa o pictórica del significado".

REALIDAD

Totalidad de hechos posibles y expresables mediante el conjunto de proposiciones con sentido, tanto las verdaderas como las falsas.

La descripción de "lo que hay" es compleja en la filosofía de Wittgenstein. Para entender su propuesta es preciso separar "lo que hay" en dos regiones: el conjunto de cosas de las que se puede hablar y el conjunto de "cosas" de las que no se puede hablar:

1) *Conjunto de "cosas" de las que no se puede hablar*:
   - *la estructura lógica del mundo:* de ella no se puede hablar pero se muestra en el lenguaje; da lugar a proposiciones no significativas (sinnlos), que no sinsentidos (unsinnig);
   - *parte de los objetos tradicionales de la metafísica:* el sujeto o yo metafísico, los valores morales y estéticos y lo místico, Dios. Si intentamos expresar estos objetos mediante el lenguaje obtenemos proposiciones sinsentido (unsinnig). Wittgenstein nos dice que el lenguaje y el pensamiento no es el medio adecuado para acceder a ellas, pero no explica cómo se nos hacen presentes; en algunos textos parece sugerir que mediante una experiencia directa no verbal, al modo en que captamos la "verdad" o el "mensaje" estético en las obras de arte. La interpretación neopositivista de la filosofía de Wittgenstein, particularmente del "Tractatus", tiende a prescindir de este extraño punto de vista.

2) *Conjunto de cosas de las que se puede hablar*: su límite coincide con el límite del lenguaje;
   - *la Realidad* (Wirklichkeit): es el ámbito de lo que se puede hablar, el *conjunto de hechos posibles* a los que corresponden el conjunto de proposiciones con sentido; está formada por el conjunto de cosas existentes más el conjunto de cosas inexistentes pero posibles;
   - *el Mundo* (Welt): es una parte de la realidad; el conjunto de cosas existentes, *la realidad actual*; le corresponde el conjunto de proposiciones elementales verdaderas. Wittgenstein llama "mundo" al *conjunto de hechos que acaecen*;
   - *los hechos*: son realidades complejas y a ellos se refieren las proposiciones complejas; *constan de hechos atómicos*;
   - *los estados de cosas o hechos atómicos*: son los acontecimientos que ya no pueden dividirse en otros más simples, aunque en un cierto sentido se puede decir que poseen una estructura pues *constan de objetos y de relaciones* entre ellos; se expresan mediante las proposiciones atómicas;
   - *los objetos:* son los componentes últimos de la realidad, el lenguaje los expresa mediante los nombres.

En el "Tractatus", Wittgenstein no aclara con ejemplos qué debemos entender por hechos complejos y mucho menos por hechos atómicos y por objetos. Él mismo reconoce que es difícil encontrar ejemplos de hechos atómicos y de objetos, y sus intérpretes no han llegado a un acuerdo. Para algunos, los objetos son las sustancias últimas de la realidad, sustancias que no se pueden identificar con los objetos de nuestro entorno (árboles, personas, mesas, coches, ...) sino con entidades hipotéticas que hay que postular como consecuencia de exigencias lógicas; para otros, los objetos son los "datos sensibles" de los que hablaba Russell, como las manchas de color concretas que percibimos (este color azul concreto que tengo delante, ..); otros autores, siguiendo anotaciones que Wittgenstein hizo en 1915 en su "Diario Filosófico" y en las que presenta como ejemplos de objetos libros, relojes, mesas, Sócrates, ..., consideran que en realidad Wittgenstein no se está refiriendo a nada misterioso: objeto es todo aquello a lo que se pueda referir un nombre. Vamos a seguir esta interpretación: objeto es todo aquello de lo cual es posible una percepción, son todas las cosas que encontramos en nuestra experiencia. Fijémonos en el siguiente hecho: "Pedro, Marta y Juan pasean por el jardín"; éste es un hecho complejo pues está formado por los hechos más simples "Pedro pasea por el jardín", "Marta pasea por el jardín" y "Juan pasea por el jardín", y este último hecho, aunque simple en tanto que en él no se pueden encontrar más hechos, consta sin embargo de una estructura (los objetos "Juan", "jardín" y la relación "pasear por").

Wittgenstein defiende además otras tesis ontológicas que es preciso destacar:

1. Los objetos que existen y pueden existir y de los que se puede hablar son *objetos empíricos*, objetos que se ofrecen a la percepción y que estudia la ciencia empírica, la ciencia natural (ni Dios ni el yo del que habla la filosofía o alma son objetos).

2. *No todos y cada uno de los elementos de una proposición tienen un referente en el mundo*: las constantes lógicas no tienen referente; tampoco existen en el mundo hechos negativos que puedan corresponder a las proposiciones del tipo "Sócrates no existe", ni hechos universales que puedan corresponder a proposiciones de la forma "todos los hombres son mortales".
3. *Los objetos tienen propiedades "internas"*, dice Wittgenstein; las propiedades internas son las propiedades que el objeto debe tener necesariamente (a estas propiedades la tradición filosófica les da el nombre de propiedades esenciales); si se trata de un reloj, el estar en el espacio, tener un tamaño, un peso, color,...
4. Entre los objetos que participan en un hecho se dan relaciones, y esas relaciones están delimitadas por sus propiedades internas; *las propiedades internas determinan en qué posibles estados de cosas pueden estar presentes los objetos*: fijémonos en el estado de cosas al que da lugar la relación "estar sentado en": una persona puede estar sentada en una mesa, un mono puede estar sentado en una silla, pero no es posible que un reloj esté sentado en una silla, puede estar encima de una silla, pero no tiene sentido decir que está sentado en una silla. Son estas relaciones existentes entre las propiedades internas de los objetos lo que hace que algunas proposiciones tengan sentido y otras no: tienen sentido aquellas que describen estados lógicamente posibles, que describen estados que pueden ser reales como consecuencia de la compatibilidad entre las propiedades internas de los objetos. Son absurdas, carecen de sentido, las proposiciones en las que predicamos de una cosa algo incompatible con sus propiedades internas (como "el mar está triste", o, con el ejemplo anterior, tomado de la obra de Wittgenstein "Diario Filosófico", "el reloj está sentado sobre la mesa").
5. Los objetos tienen una naturaleza lógica, naturaleza determinada por las propiedades internas. La *forma lógica* de un hecho atómico no establece la realidad de dicho hecho, simplemente lo hace posible; traducido a la esfera del lenguaje esto quiere decir que la forma lógica de una proposición (el sentido presente en ella) no establece su verdad, establece la posibilidad de su verdad: la proposición "el reloj está sobre la mesa" es una proposición que tiene sentido, que no es absurda, y por eso puede ser verdadera; para que de hecho sea verdadera es necesario, además, que realmente el reloj esté sobre la mesa (que realmente se dé el hecho al que se refiere la proposición).
6. Entre los hechos no existe vínculo lógico alguno, los hechos se superponen unos a otros; a un hecho le sigue otro, junto a un hecho está presente otro, pero no podemos decir que de un hecho se siga necesariamente otro, o que un hecho está junto a otro necesariamente: *el vínculo entre dos hechos es contingente*, es así pero puede ser de otro modo. Los hechos atómicos son lógicamente independientes: de la existencia de un hecho no se puede deducir lógicamente la existencia de otro ("Tractatus", 2.062), o expresado en el nivel de las proposiciones: las proposiciones elementales son lógicamente independientes entre sí. Una consecuencia de esta concepción es que la existencia concreta, real, no es consecuencia de necesidad lógica alguna (lo cual para

Wittgenstein quiere decir que no es consecuencia de necesidad alguna). *El hecho es gratuito, contingente.* Dado que el mundo es el conjunto de hechos que acontecen y lo que acontece no ocurre como consecuencia de necesidad lógica alguna, la conclusión de Wittgenstein es claramente empirista: la *gratuidad de la existencia y del mundo.*

Ver “lo místico” y “lo trascendental”.

SEGUNDO WITTGENSTEIN

Ver “primer Wittgenstein”.

TAUTOLOGÍAS

Wittgenstein da este nombre a las leyes de la lógica, leyes que son verdaderas para todo mundo posible, y cuya verdad es consecuencia de su mera forma.

En un sentido amplio llamamos “tautología” a toda repetición del mismo pensamiento con distintas palabras, como cuando decimos “lo que no se puede hacer no se puede hacer, y además es imposible”. *La filosofía neopositivista considera que los enunciados que desde Hume se han denominado analíticos son meras tautologías*: si digo “el triángulo tiene tres ángulos”, “los solteros son las personas no casadas”, el pensamiento que aparece en el predicado (tener tres ángulos, ser persona no casada) ya está pensado en el sujeto (“triángulo” o “soltero”), aunque de un modo implícito. Estos enunciados no son informativos, no dan información que no esté ya pensada en el concepto sujeto, y su verdad es una mera fidelidad a las leyes de la lógica, no me hace falta contrastar el enunciado con el mundo, con la realidad para saber que es verdad.

En un sentido más estricto, y desde que Wittgenstein acuñó el término en el “Tractatus”, *se llaman “tautologías” todas las proposiciones compuestas que cuando se comprueba su verdad mediante las tablas de verdad toman el valor “verdadero” para cualquiera de los valores de los enunciados elementales.* Para comprender qué se quiere decir con esto fijémonos en los siguientes enunciados, su traducción en la lógica de enunciados, y en sus correspondientes tablas de verdad:

Enunciado 1: “Sócrates escribió mucho y Platón también” = “$p \wedge q$”

Enunciado 2: “llueve y no llueve” = “$p \wedge \neg p$”

Enunciado 3: “Dios existe o Dios no existe” = “$p \vee \neg p$”

p	q	$p \wedge q$
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	F

Enunciado 1: $p \wedge q$

p	$\neg p$	$p \wedge \neg p$
V	F	F
V	F	F
F	V	F
F	V	F

Enunciado 2: $p \wedge \neg p$

p	$\neg p$	$p \vee \neg p$
V	F	V
V	F	V
F	V	V
F	V	V

Enunciado 3: $p \vee \neg p$

Estos ejemplos muestran que si nos fijamos en los valores que aparecen en la tabla de verdad de una fórmula o enunciado complejo puede ocurrir:
a) que sus valores sean V o F;
b) que conste sólo de valores F (falso);
c) que conste sólo de valores V (verdadero).

En los enunciados del tipo 1 se observa que su verdad (y su falsedad) es posible sólo en alguno de los casos; *la fórmula lógica establece la posibilidad de que el enunciado sea verdadero, no que realmente lo sea; para decidir su verdad tenemos que acudir al mundo, tenemos que observar si cada uno de los enunciados describe algo que ocurre o ha ocurrido* (en este caso el primero es falso y el segundo es verdadero, con lo que la proposición compleja no sólo puede ser falsa sino que de hecho lo es). Wittgenstein considera que todas las proposiciones de este tipo tienen significado y coinciden con la totalidad de proposiciones empíricas (tanto las de las ciencias empíricas como las de la experiencia corriente). Los lógicos actuales llaman "contingencias", "expresiones contingentes" o sencillamente "*proposiciones*" a este tipo de enunciados.

En el enunciado del tipo 2 se observa que *no tiene condiciones de verdad, y ello porque siempre es falso*, porque sea cual sea la verdad de los enunciados de los que consta, la proposición compleja siempre es falsa. El enunciado complejo es falso para todo mundo posible: *no nos hace falta comprobar cómo es o fue el mundo para saber que es falso, simplemente lo es como consecuencia de una exigencia lógica.* Wittgenstein llama "*contradicciones*" a este tipo de proposiciones.

Con los enunciados del tipo 3 ocurre algo semejante, pero en este caso respecto de su verdad, pues *podemos decidir su verdad a priori, sin necesidad de observar el comportamiento del mundo*: *sean cuales sean los valores de verdad de los enunciados que lo componen, el enunciado compuesto* "Dios existe o no existe" *es siempre verdadero*; Wittgenstein y los lógicos actuales llaman "*tautologías*" a este tipo de proposiciones. Las tautologías no tienen condiciones de verdad, son incondicionalmente verdaderas para todo mundo posible, son compatibles con cualquier situación posible, y ello porque en realidad *dichos enunciados no hablan acerca del mundo, simplemente describen la forma de razonar.* El número de tautologías es infinito y algunas de ellas son precisamente las *leyes de la lógica* de enunciados.

Siguiendo el *programa logicista* de reducción de la matemática a la lógica iniciado por Bertrand Russell, Wittgenstein creyó que *la matemática* no era una disciplina autónoma pues *se fundaba en la lógica y podía reducirse a ella*; en este contexto esto implica que lo afirmado de la lógica vale también para la matemática. Para algunos filósofos la matemática y la lógica se obtienen mediante inducción y se refieren a ciertos rasgos de las realidades empíricas; más éxito tiene la interpretación de tipo platónico: la matemática y la lógica no se alcanzan por inducción sino por una intuición no sensible, y no se refieren a los objetos del mundo sino a entidades ideales situadas en un mundo absoluto y atemporal. En cualquiera de los dos casos, se concibe a la mate-

mática y a la lógica como saberes informativos, como saberes que hablan acerca de la realidad; la interpretación de Wittgenstein es muy distinta: *la matemática y la lógica no se obtienen ni por inducción ni por aquella extraña intuición intelectual; tampoco se refieren a nada real, ni a lo real empírico (objeto de la ciencia empírica) ni a lo real trascendente e ideal; la lógica y la matemática describen la estructura básica del lenguaje significativo, las peculiaridades formales de nuestro lenguaje y de nuestro pensamiento.* Las leyes lógicas son una parte del total de *tautologías* y muestran simplemente la forma lógica que toda proposición debe poseer para que pueda tener sentido y representar la realidad.

La lógica es anterior a la experiencia de las cosas, anterior a lo que sucede en el mundo, ya que describe meramente las propiedades formales del lenguaje y del mundo. *La lógica no es una doctrina, puesto que no contiene afirmaciones sobre el mundo, sino una actividad que muestra o refleja el mundo* como en un espejo ("Tractatus", 5.511, 6.13). La lógica llena el mundo, y los límites del mundo son también sus límites. ("Tractatus", 5.61). La lógica es trascendental ("Tractatus", 6.13).

TEORÍA FIGURATIVA O PICTÓRICA DEL SIGNIFICADO

Teoría propuesta por Wittgenstein para explicar cómo el lenguaje puede referirse al mundo y describirlo. Consiste en considerar que el lenguaje es una representación isomórfica o modelo del mundo.

Tanto nuestro lenguaje como nuestro pensamiento tienen dos peculiaridades que sin duda están relacionadas pero que son distintas: con nuestro lenguaje nos referimos a las cosas y con él decimos algo de ellas; llamamos a la primera de estas capacidades del lenguaje *referencia* y a la segunda *sentido o significado*: las proposiciones "Wittgenstein construyó una cabaña en Noruega" y "Wittgenstein fue maestro de escuela en Austria", tienen el mismo referente, se refieren a la misma entidad, Wittgenstein, pero dicen cosas distintas, tienen el mismo referente pero distinto sentido. Los filósofos han intentado comprender cómo es posible que con el lenguaje y con el pensamiento podamos referirnos a las cosas del mundo y decir algo de ellas, y han propuesto diversas teorías para entender este hecho; la que Wittgenstein propone en el "Tractatus" ha recibido el título de "*teoría pictórica o figurativa del significado*".

En lo esencial esta teoría nos dice que *nuestro lenguaje y nuestro pensamiento tienen sentido y referencia porque son pinturas, figuras o representaciones de las cosas del mundo.* Llamamos "representación" a toda realidad que sustituye, imita o refleja a otra. Un cuadro puede "representar" un paisaje, un retrato a la persona retratada, un mapa las calles de la ciudad, una partitura la música que con ella podemos interpretar... Wittgenstein señala que con frecuencia nos hacemos representaciones de las cosas. Emplea el término "Bild" (y "Abbildung") y el verbo "abbilden". Las traducciones más frecuentes para "Bild" y "Abbildung" son "pintura", "figura" y para "abbilden" "pintar", "figurar", aunque estos términos relacionan en exceso el concepto

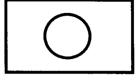
de "Bild" con la representación mediante imágenes, razón por la que otros prefieren la traducción "representación isomórfica". Ser una figura de una situación es lo mismo que describirla o que ser un modelo de ella. Un cuadro, un mapa, una maqueta, una partitura, el lenguaje escrito y nuestro pensamiento son realidades semejantes en varios aspectos fundamentales:

1) *son representaciones:* nos sirven para representar algo distinto a ellas mismas, están en lugar de otras cosas;
2) *pero son representaciones isomórficas* (representaciones que tienen la misma forma que lo representado), y, como tales, tienen las siguientes características:
   - son realidades compuestas, constan de elementos;
   - a cada elemento representado corresponde un elemento en la representación;
   - a las relaciones que hay entre los elementos del hecho corresponden relaciones entre los elementos de la representación.

En toda representación isomórfica (Bild), Wittgenstein distingue los siguientes aspectos:

- la *forma de representación* (Form der Abbildung): es el peculiar modo que tiene una figura de representar la realidad: un cuadro representa la realidad de un modo distinto que una escultura, una maqueta o una proposición. Y en función de la forma de representación la figura podrá expresar o reflejar distintos aspectos de la realidad: las pinturas conseguirán reproducir los colores de la realidad, las representaciones como las maquetas serán capaces de reproducir las dimensiones espaciales (tamaños, formas, ancho, largo, profundidad,...) del objeto. ("Tractatus", 2.171); la forma de representación expresa también la *posibilidad de que exista lo representado*: ello quiere decir que una figura material expresa la posibilidad de que exista algo material, una figura coloreada la de que exista algo coloreado, etc.;
- la *relación figurativa* (die abbildende Beziehung): las representaciones isomórficas (un cuadro, una proposición) están vinculadas con la realidad a la que sustituyen; "La relación figurativa consiste en la coordinación de los elementos de la figura y de las cosas" (2.1514), la relación figurativa es una consecuencia de la *proyección*; la proyección es el hecho de referirse una imagen o forma a una realidad concreta; cuando relacionamos una figura con una cosa proyectamos dicha figura en la realidad.

¿De qué manera el pensamiento y el lenguaje pueden representar la realidad? Fijémonos en el siguiente ejemplo:

en la arena hay un círculo dentro de un rectángulo		"El círculo está dentro del rectángulo"
hecho 1	*figura 1*	*proposición 1*

La figura 1 es una representación isomórfica del hecho 1: es una *representación* porque la podemos utilizar para referirnos al hecho 1; y es, además, *isomórfica* porque:

- consta de elementos (un círculo y un cuadrado);
- a cada elemento representado corresponde un elemento en la representación;
- la figura 1 no reproduce absolutamente todas las características del hecho 1 (por ejemplo, no reproduce la profundidad del surco del dibujo en la arena, ni los constitutivos materiales como la arena, ni siquiera su tamaño), pero sí reproduce las distintas relaciones o proporciones presentes en la figura. Como la representación es una representación geométrica y bidimensional solo puede "rescatar" o reproducir los aspectos de la figura que son propios de esta modalidad de representación.

Wittgenstein mantiene que la proposición 1 es también una representación isomórfica (Bild) del hecho. Pero podemos preguntar ¿qué rasgos de la realidad imita o reproduce dicha proposición?; no imita los aspectos físicos de la situación del hecho (la proposición no es de arena), ni tampoco imita los aspectos geométricos de la figura (el tamaño relativo del cuadrado y del círculo no se reflejan en la proposición, la palabra "círculo" no está dentro de la palabra "rectángulo", por ejemplo), y sin embargo decimos que mediante ella nos referimos al hecho 1. En la medida en que se trata de una representación isomórfica, deben estar presentes en ella las tres condiciones citadas:

1. *Primera condición, ser una representación:* la proposición "El círculo está dentro del rectángulo" es un hecho pero, a diferencia de otros hechos que no remiten a nada, tiene la peculiaridad de vincularnos con algo distinto de ella misma, de señalar uno o varios objetos y describir alguno de los rasgos que les pertenecen; como una fotografía remite a la persona retratada, la proposición remite al hecho descrito en ella, es decir, es una representación y tiene una *relación figurativa* con el hecho al que se refiere.
2. *Segunda condición, tener el mismo número de elementos que la realidad representada:* podría parecer que esta representación no cumple dicha condición pues aparentemente tiene más elementos: la oración tiene seis palabras y la cosa representada tiene sólo tres elementos (los objetos rectángulo, círculo y la relación "estar dentro de"). Para solucionar esta dificultad Wittgenstein nos dice que *toda proposición tiene elementos esenciales y elementos accidentales*; los aspectos esenciales de la proposición son aquellos que se descubren tras un análisis lógico de la misma, los aspectos accidentales son aquellas partes de la proposición que no determinan el significado y dependen de las formas concretas que cada lengua tiene de expresar dicho significado; el pensamiento presente en la oración anterior también se podría expresar con la oración "círculo en rectángulo", que desde el punto de vista sintáctico no está bien construida pero que sin embargo recoge el significado de la oración. Es preciso observar que el aspecto sintáctico no coincide con el aspecto lógico de la oración, ocurre frecuentemente que el aspecto sintáctico oculta el aspecto lógico. Wittgenstein mantiene la hipótesis de que si hiciésemos el análisis

lógico de la oración, la representación que obtendríamos tendría el mismo número de elementos que el estado de cosas representado; éste es un punto de vista razonable pues en distintas lenguas el mismo concepto se puede expresar con un número distinto de palabras (en latín, por ejemplo, utilizamos una sola palabra para lo que en castellano son tres palabras: "inesse" por "estar dentro de").

3. *Tercera condición, ser capaz de reproducir las relaciones entre los elementos de la realidad representada*: ¿qué imita la proposición?; ya se ha dicho que no imita los aspectos físicos, ni los espaciales; Wittgenstein nos dice que *imita o reproduce los aspectos lógicos de la realidad, el sentido presente en los hechos*; hay algo común entre los hechos y las proposiciones y los pensamientos: *la forma lógica*. El mundo es lógico y nuestro lenguaje y nuestro pensamiento también. La frase "el círculo está dentro del número pi", leída de un modo no metafórico, no tiene forma lógica pues carece de sentido. Y en realidad no es una proposición, ni propiamente un pensamiento. Que una proposición tenga una forma lógica quiere decir que los sentidos presentes en ella son compatibles, que es posible reunirlos, articularlos de modo que puedan referirse a un hecho. Por esto dice también Wittgenstein que *la forma lógica establece la posibilidad de un hecho, aunque no su realidad*. No es posible el hecho de estar un círculo dentro del número pi, pero sí es posible que un círculo esté dentro de un rectángulo. Una proposición puede ser verdadera o falsa, pero para que lo sea primero debe tener sentido, debe tener una forma lógica; es verdadera si existe realmente el hecho que era posible, y falsa si dicho hecho no existe. Una figura representa una situación posible en el *espacio lógico. El espacio lógico es el conjunto de hechos lógicamente posibles*. Este espacio lógico queda delimitado por las leyes de la lógica. No todo lo que se incluye en el espacio lógico es real. La forma lógica establece que una proposición puede ser verdadera o falsa, que el hecho es posible, pero no que el hecho sea real o irreal, ni, por lo tanto, que la proposición sea realmente verdadera o falsa.

Hay distintos géneros de formas figurativas (espaciales, materiales, ...) y cada una representa la realidad a su manera, recogiendo también aspectos de la realidad distintos, pero todas las formas figurativas participan de un modo común de representación, la forma lógica (die logische Form) "Toda figura es también una figura lógica (pero, al contrario, v. g., no toda figura es espacial)" ("Tractatus", 2.182). Dado que la forma es aquello *en lo* que coincide la representación y la realidad representada, y que toda representación incluye como forma mínima la forma lógica, Wittgenstein concluye que *la forma lógica es también la forma de la realidad*. ("Tractatus", 2.18). Esto quiere decir que la realidad tiene colores, dimensiones espaciales, formas, pero también una estructura lógica.

Ver "proposiciones"

EXISTENCIALISMO

SARTRE

ANGUSTIA

Sentimiento que acompaña invariablemente al hombre pues es expresión de la conciencia de su inevitable libertad.

Para Sartre *la libertad es la categoría antropológica fundamental*: el hombre no es consecuencia de determinismo alguno, ni biológico, ni histórico, ni social, ni teológico; es una consecuencia de lo que él mismo ha decidido ser. Y este ser autor o responsable radical de uno mismo tiene varias efectos en el ámbito de los sentimientos; en "El existencialismo es un humanismo" describe *tres afectos que acompañan a la libertad: la angustia, el desamparo y la desesperación.*

La *angustia*: es el sentimiento más importante, hasta el punto de que Sartre llega a declarar que el hombre es angustia. Distingue la angustia del mero miedo: el miedo aparece ante un peligro concreto y se relaciona con el daño o supuesto daño que la realidad nos puede infligir; *la angustia* no es por ningún motivo concreto, ni de ningún objeto externo, *es miedo de uno mismo, de nuestras decisiones, de las consecuencias de nuestras decisiones*. Es la *emoción o sentimiento que sobreviene con la conciencia de la libertad*: al darnos cuenta de nuestra libertad nos damos cuenta de que lo que somos y lo que vamos a ser depende de nosotros mismos, de que somos responsables de nosotros mismos y no tenemos excusas; la angustia aparece al sentirnos responsables radicales de nuestra propia existencia. Es muy importante también recordar que para Sartre *esta conciencia de la responsabilidad se incrementa al darnos cuenta de que nuestra elección no se refiere solo a la esfera puramente individual: todo lo que hacemos tiene una dimensión social*; cuando elegimos un proyecto vital estamos eligiendo un modelo de humanidad, no se puede elegir una forma de vida y creer que ésta vale sólo y exclusivamente para nosotros, no se puede desatender a la pregunta ¿y si todo el mundo hiciera lo mismo? Al elegir, afirma Sartre, nos convertimos en legisladores, por ello siempre nos deberíamos decir: "dado que con mi acción supongo que todo hombre debe actuar así, ¿tengo derecho a que todo hombre actúe así?". Sartre nos recuerda que el sentimiento de angustia lo conocen todas las personas que tienen responsabilidades, y cita el caso del jefe militar que decide enviar a sus hombres al combate, sabiendo que tal vez los envía a la muerte; él es responsable del ataque, elige esta acción y la decide en soledad.

Podría parecer que la angustia, como miedo ante la elección de una posibilidad, lleva al quietismo o la inacción, pero, señala Sartre, esto no es así, al contrario: la angustia es expresión o condición de la acción misma pues si no tuviésemos que elegir no nos sentiríamos responsables ni tendríamos angustia. La angustia acompaña siempre al hombre, no sólo en los casos de decisiones extremas; sin embargo, cuando examinamos nuestra conciencia observamos que muy pocas veces sentimos angustia. Sartre explica esta circunstancia indicando que en estos casos lo que hacemos es huir de ella adoptando conductas de mala fe, no creyéndonos responsables de nuestras acciones.

El *desamparo:* este sentimiento es una consecuencia de la *conciencia de la radical soledad en la que nos encontramos cuando decidimos*: el elegir es inevitable, personal e intransferible. No podemos dejar de elegir (incluso cuando optamos por no elegir, elegimos no elegir, elegimos dejarnos llevar por la circunstancia, la pasión o la legalidad); somos nosotros los que elegimos: no vale excusarse indicando que estamos cumpliendo una orden de un superior o un mandato del Estado, siempre podríamos no hacerlo; sólo si no aceptamos nuestra libertad, sólo si nos consideramos como un eslabón más en la cadena causal de las cosas podemos creer que la elección viene de fuera, pero esto es una trampa, es una conducta de mala fe. No cabe refugiarse en la excusa de la fuerza de una pasión, o de la presión de una circunstancia o de la autoridad: somos libres, estamos *condenados a ser libres*, a elegir, y lo que hacemos depende de nosotros y *sólo* de nosotros. Nuestra decisión es intransferible y se hace en soledad también en otro sentido: los valores que dirigen nuestra elección los elegimos nosotros, o mejor, los inventamos: *no existe una tabla de valores absoluta en la que podamos consultar lo correcto o incorrecto* de nuestra decisión, en la que podamos apoyar nuestro juicio moral. Dios no existe, y por no existir Dios no existen valores morales absolutos, independientes de nuestra subjetividad, a priori: "en ningún sitio está escrito lo que debemos hacer; estamos en el plano de lo humano"; Sartre recuerda la frase de Dostoievsky "si Dios no existiera, todo estaría permitido" y declara que éste es el punto de partida del existencialismo. Todo está permitido si Dios no existe, y no hay excusas de ningún tipo para nuestras acciones. Ninguna moral puede presentar con detalle la conducta que debemos realizar, solo nos cabe *inventarnos nuestra moral*: "el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre".

La *desesperación:* debemos comprometernos con un proyecto, debemos elegir nuestro ser, y esta elección no debe descansar en la esperanza de su realización inevitable pues sólo podemos contar con lo que depende de nuestra voluntad: el mundo no se acomoda necesariamente a nuestra voluntad, siempre hay factores imprevistos, siempre es posible que se trueque nuestra intención en algo totalmente distinto a lo previsto.

Ver "libertad".

AUTENTICIDAD

Vida que asume la libertad consustancial a nuestro ser, vida de realización plena, consciente y sin concesiones del propio proyecto vital.

Ver "conducta de mala fe".

COGITO

La subjetividad en tanto que se capta a sí misma, en tanto que realidad de la que es posible el conocimiento más firme de todos.

El existencialismo, siguiendo las huellas de la filosofía cartesiana y de la fenomenología, tiene como punto de partida la subjetividad del individuo. *La subjetividad se*

expresa en esta verdad: pienso luego soy, ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma, y a partir de ella se ha de construir la filosofía. En "El existencialismo es un humanismo" considera Sartre que este punto de partida es, además, indispensable si queremos darle dignidad al hombre y no convertirlo en objeto. El problema del materialismo es que trata al hombre como un objeto, como una cosa más del mundo; pero el existencialismo quiere reivindicar para el hombre un conjunto de valores distintos a los del reino material. Y esto es posible si nos captamos a nosotros mismos como sujetos, y nos captamos como sujetos en el ámbito de la verdad, del conocimiento.

Pero hay una novedad fundamental en la idea sartriana del cogito respecto de la cartesiana: la subjetividad que se alcanza no es la subjetividad individual, es la intersubjetividad; *en el cogito uno no se descubre solamente a sí mismo sino también a los otros*. En el cogito nos captamos a nosotros mismos, pero nos captamos a nosotros mismos frente al otro; dicho de otro modo: para la filosofía cartesiana lo indudable era la propia subjetividad, lo dudable lo exterior a ella, incluidas las otras subjetividades; para Sartre lo indudable es tanto la propia subjetividad como la ajena: el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos: "Por el *yo pienso*, contrariamente a la filosofía de Descartes, contrariamente a la filosofía de Kant, nos captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos. Así, el hombre que se capta directamente por el *cogito*, descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia. Se da cuenta de que no puede ser nada (en el sentido en que se dice que se es espiritual, o que se es malo, o que se es celoso), salvo que los otros lo reconozcan por tal. Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por otro. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo. En estas condiciones, el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro, como una libertad colocada frente a mí, que no piensa y que no quiere sino por o contra mí. Así descubrimos en seguida un mundo que llamaremos la intersubjetividad, y en este mundo el hombre decide lo que es y lo que son los otros" ("El existencialismo es un humanismo"). Llama "*mirada*" a la experiencia que nos presenta al otro como una subjetividad, como un ser libre.

Ver "ser-para-sí"

CONDICIÓN HUMANA

Marco o estructura fija en la que se desenvuelve la vida humana.

Sartre considera que *no existe la esencia o naturaleza humana*. Esto quiere decir que en nosotros no encontramos unos rasgos fijos que determinen el ámbito de posibles comportamientos o el de posibles características que podamos tener. Para muchos autores esta afirmación es exagerada: por poner dos ejemplos muy distintos, desde las teorías religiosas se defiende que el hombre, todo hombre, tiene un alma y que ésta es precisamente su naturaleza; desde las teorías naturalistas como la de la biología se indica que nuestra constitución genética y biológica se realiza en lo fundamental del

mismo modo en todos los hombres de todos los lugares y de todas las épocas. Sartre rechaza la existencia de una naturaleza espiritual o física que pueda determinar nuestro ser, nuestro destino, nuestra conducta. Para él *el hombre en su origen es algo indeterminado, y sólo nuestras elecciones y acciones forman el perfil de nuestra personalidad.* Pero con estas afirmaciones Sartre se enfrenta a un problema: si no existe una naturaleza común a todos los hombres, ¿por qué llamamos hombres a todos los hombres?, ¿en qué nos fijamos para reconocer en el otro a un semejante? Seguramente preocupado por estas dificultades en "El existencialismo es un humanismo" Sartre introduce el concepto de "*condición humana*" (que para algunos intérpretes viene a ser un remedo de la noción de esencia o naturaleza): la condición humana, nos dice, es "*el conjunto de los límites a priori que bosquejan su situación fundamental en el universo". Estos límites son comunes a todos los hombres*; es el marco general en el que invariablemente se desenvuelve la vida humana. Resume este marco básico de la vida humana en los puntos siguientes:

1. estar arrojado en el mundo;
2. tener que trabajar;
3. vivir en medio de los demás;
4. ser mortal.

Todo individuo, toda sociedad, se ha tenido que enfrentar a estos hechos inevitables y ha resuelto de distintos modos los problemas vitales a los que conducen. Con estos cuatro puntos Sartre se refiere a la inevitable sociabilidad humana, a la inevitable libertad en la que vive el hombre y a la inevitable indigencia material de nuestra existencia, indigencia que obliga al trabajo y a las distintas formas de organización social que sobre el trabajo se levantan. La existencia de la "condición humana" es lo que puede hacernos comprensibles los distintos momentos históricos y las vidas particulares; aunque los proyectos humanos sean distintos no nos son extraños porque todos son formas de enfrentarse a estos límites. En este sentido todo proyecto, por muy individual que parezca, tiene un valor universal: "hay universalidad en todo proyecto en el sentido de que todo proyecto es comprensible para todo hombre".

CONDUCTA DE MALA FE

Conducta que intenta esconder la responsabilidad de los propios actos.

La mala fe es una forma de mentira. Sartre nos pide que distingamos dos tipos de mentiras:

- *la "mentira a secas":* es el *engañar a los demás*, es la mentira relativa al mundo de las cosas; este tipo de mentira puede sernos útil en nuestro trato con las cosas;
- *la male fe:* es la mentira inmanente, *el autoengaño*; en ella nos engañamos a nosotros mismos.

Con esta conducta nos intentamos ocultar el hecho insoslayable de nuestra libertad, el ser radicalmente libres, el hecho de que lo que hacemos y lo que somos es siempre consecuencia de nuestra decisión. La conducta de mala fe es la *conducta por*

la que nos tratamos como cosas: el rasgo fundamental de las cosas es el de no ser sujetos, el de ser lo que son como consecuencia de algo ajeno a ellas mismas, el no ser dueñas o autoras de sí mismas, y así precisamente nos tratamos cuando vivimos en la mala fe. Cabe destacar dos importantes ámbitos de la conducta de mala fe: el ámbito de la valoración de lo que somos y el ámbito de nuestras elecciones.

Para entender la presencia de la mala fe cuando valoramos lo que somos hay que recordar la tesis esencial del existencialismo: lo que somos es una consecuencia de nuestra decisión, hemos elegido ser como somos y tener lo que tenemos. Sartre propone una filosofía de la acción: nuestro ser se agota en lo que hacemos, no existe en nosotros potencialidad alguna, ni talentos ocultos que hayamos desperdiciado porque las circunstancias han sido adversas. Este pensamiento puede ser muy difícil de aceptar, particularmente cuando las cosas no nos salen como esperábamos. Para aliviar nuestra conciencia podemos hacer a los demás responsables de lo que nos pasa, podemos creer que era inevitable –física, psicológica o socialmente inevitable– ser como somos o tener lo que tenemos; al valorar nuestra existencia podemos alegar que ha sido el destino, o nuestra circunstancia, o la propia sociedad la responsable de lo que somos; cuando hacemos esto, *cuando "nos buscamos excusas" para hacer más llevadero nuestro presente, tenemos conducta de mala fe.*

La mala fe también se muestra en la elección: cuando elegimos no elegir, cuando renunciamos tomar una decisión, o nos excusamos indicando que no podemos menos de hacer lo que hacemos, nuestra conducta es de mala fe. Para ilustrar la mala fe pone en "El ser y la nada" los dos ejemplos siguientes:

- dos jóvenes están sentados en un café; ella sabe que el hombre intenta seducirla, la charla avanza y él toma la mano de la joven. Pero la mujer no responde, deja estar las cosas, ni retira la mano ni confirma la intención del hombre, evita tomar una decisión (aceptar o rechazar la insinuación) dejando su mano en la de él como si realmente no fuese consciente de la situación: se trata a sí misma como un objeto, como algo pasivo, como si no fuese protagonista, como si le ocurriesen las cosas y no fuese propiamente libre;
- un camarero sirve a los clientes con excesivo celo, con excesiva amabilidad; asume tanto su papel de camarero que olvida su propia libertad; pierde su propia libertad porque antes que camarero es persona, nadie puede identificarse totalmente con un papel social.

CONTINGENCIA

Rasgo común a todas las cosas (incluido el hombre). Es "el estar de más", el existir de modo gratuito, sin que exista justificación o necesidad alguna para ello.

La noción de contingencia no es exclusiva del pensamiento existencialista. La encontramos por ejemplo en Santo Tomás. La filosofía tomista da mucha importancia a esta noción, indicando que todas las cosas finitas son contingentes pues constan de la

composición metafísica esencia/existencia. Con esta afirmación, Tomás de Aquino quiere señalar el radical carácter indigente de las cosas finitas, el necesitar inevitablemente de otras cosas para existir y para ser lo que son. Santo Tomás cree que es precisamente esta falta de fundamento en su ser lo que exige que exista un ser necesario, al que llama Dios. También el empirismo había señalado la contingencia, la pura facticidad, como uno de los rasgos básicos de la realidad. Sartre continúa la línea empirista pero destacando las consecuencias existenciales de este hecho, la *fragilidad de la existencia, la existencia como algo gratuito*, tesis que resume de un modo literario señalando que las cosas "están de más" (y nosotros también). La gran diferencia entre el pensamiento tomista y el de Sartre está en que Tomás de Aquino considera que hay algo exterior al propio mundo que le sirve a éste de fundamento y que hace inteligible la totalidad de las cosas, les da un sentido. Sartre, sin embargo, rechaza la noción de Dios (a la que incluso llega a considerar absurda), se declara ateo, con lo que *radicaliza al máximo la comprensión del carácter gratuito de la existencia*. El mundo no lo ha creado ningún ser trascendente, existe pero podría perfectamente dejar de existir, y esto se traslada a las cosas concretas: éstas no existen como consecuencia de un supuesto plan o proyecto de la naturaleza o de Dios, tienen existencia bruta, son así pero perfectamente podrían ser de otro modo o no existir. Lo mismo ocurre con el hombre: estamos "arrojados a la existencia", *nuestra presencia en el mundo no responde a intención ni necesidad alguna, carece de sentido, la vida es absurda, el nacimiento es absurdo, la muerte es absurda*.

Los siguientes textos de "La náusea" resumen perfectamente la conciencia sartriana de la contingencia, de la gratuidad de la existencia: "Éramos un montón de existencias incómodas, embarazadas por nosotros mismos; no teníamos la menor razón de estar allí, ni unos ni otros; cada uno de los existentes, confuso, vagamente inquieto, se sentía de más con respecto a los otros. *De más*: fue la única relación que pude establecer entre los árboles, las verjas, los guijarros....Y *yo* –flojo, lánguido, obsceno, dirigiendo, removiendo melancólicos pensamientos–, *también yo estaba de más*. Afortunadamente no lo sentía, más bien lo comprendía, pero estaba incómodo porque me daba miedo sentirlo (todavía tengo miedo, miedo de que me atrape por la nuca y me levante como una ola). Soñaba vagamente en suprimirme, para destruir por lo menos una de esas existencias superfluas. Pero mi misma muerte habría estado de más. De más mi cadáver, mi sangre en esos guijarros, entre esas plantas, en el fondo de ese jardín sonriente. Y la carne carcomida hubiera estado de más en la tierra que la recibiese; y mis huesos, al fin limpios, descortezados, aseados y netos como dientes, todavía hubieran estado de más; yo estaba de más para toda la eternidad." "Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos*. Creo que hay quienes han comprendido esto. Solo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí.

Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia, la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: ese jardín, esta ciudad, yo mismo."

Posiblemente esta concepción de la gratuidad absoluta de la realidad, de la ausencia de sentido, proyecto o necesidad en el mundo, es el elemento más característico del existencialismo sartreano. De ahí que la experiencia filosófica más importante sea la de la *comprensión, no sólo intelectual sino también vital, del absurdo de la existencia.* Sartre llama "*náusea*" a esta experiencia originaria del ser, y la desarrolla en diversos escritos, pero particularmente en su novela homónima.

DIALÉCTICA DE LA COSIFICACIÓN

Con esta expresión Sartre se refiere a la forma inevitablemente conflictiva de relacionarse las personas. El trato con los demás es siempre un conflicto entre libertades, un enfrentamiento en el que se busca cosificar a los demás y evitar ser cosificado por ellos.

Ya se ha dicho que la categoría humana fundamental es la de la libertad. Lo que nos hace personas es nuestra capacidad y necesidad para construirnos a nosotros mismos en función de nuestros proyectos. Esta dimensión es también lo que nos hace sujetos, no meras cosas. Las cosas no tienen subjetividad, ni voluntad, ni metas, ni están abiertas al futuro, las personas sí. Pero el hombre necesita del otro para su propia realización y para el reconocimiento de sí mismo; no es posible la vida humana solitaria. En este punto se plantea una cuestión fundamental: ¿es posible tratar al otro como a un sujeto, como un ser que tiene sus propios proyectos, como un ser libre? La respuesta de Sartre es pesimista: no. Invariablemente, en la relación con los demás o bien el otro nos tratará como meras cosas o bien nosotros lo trataremos a él; yo intento esclavizar al otro y el otro intenta esclavizarme a mí. *La esencia de las relaciones interpersonales es el conflicto.* Sartre expresa gráficamente esta idea señalando que "*el infierno son los otros*".

El conflicto de las libertades puede tomar muchas formas pero se desenvuelve en dos actitudes principales: o bien uno se esfuerza en reducir al otro al estado de objeto para afirmarse como libertad, o bien uno asume su ser objeto, se convierte libremente en cosa delante de otro para captar su libertad, para reconocerle como sujeto:

1. *Intento de relacionarse con el otro reconociendo en él su libertad, su subjetividad:* conduce inevitablemente a tratarnos a nosotros mismos como objetos, como seres no libres; las tres expresiones de esta actitud son *el amor, el lenguaje* (entendido como toda forma de expresión, no sólo como palabra articulada) *y el masoquismo.* Pero las tres fracasan pues aunque consiguen el reconocimiento del otro en su poder, en su subjetividad y libertad, anulan nuestra libertad y subjetividad, hecho que siempre despertará nuestra rebelión pues jamás podemos prescindir de nuestra libertad.

2. *Intento de afirmar la propia libertad, la propia subjetividad:* lleva a tratar al otro como objeto, como esclavo de nuestra subjetividad. Fracasa porque el otro nunca puede renunciar a su libertad. Sartre describe las conductas de *indiferencia, deseo,* (particularmente deseo sexual), *sadismo y odio*, como ejemplos de esta actitud.
Ver "mirada" y "ser-para-otro".

EXISTENCIALISMO

Movimiento filosófico del siglo XX que pone en la existencia el centro de toda la reflexión filosófica.

Cuando los filósofos que se incluyen en este movimiento reivindican la reflexión sobre la existencia como el tema filosófico fundamental no se refieren a la existencia como categoría abstracta, ni a la existencia de las cosas o realidades no humanas, se refieren a la *existencia humana concreta.* Y en su tratamiento de esta existencia emplean dos estrategias:

- como *método filosófico,* rehuyen el pensamiento especulativo, la construcción de teorías filosóficas a partir de puros conceptos, y *prefieren el método fenomenológico,* entendido básicamente como fidelidad absoluta a lo dado, a lo realmente experimentado, como descripción de lo que se ofrece inmediatamente en la esfera de la vida; su actitud contraria a los enfoques abstractos de lo humano les lleva también a criticar el uso de la razón matematizante para la comprensión de la realidad humana, y por lo tanto a recelar de la ciencia y de la técnica;
- en cuanto a las facetas fundamentales de la existencia objeto de su interés, *atienden básicamente a la dimensión de la finitud en el mundo humano*: la temporalidad, la muerte, la culpa, la fragilidad de la existencia, la responsabilidad, el compromiso, la autenticidad, la subjetividad, la libertad,...

El existencialismo comienza en el período de entre guerras y tiene su máximo momento de esplendor tras la segunda guerra mundial, particularmente en Francia. Es habitual señalar a *Søren Kierkegaard* (1813-1855) como un precursor de esta corriente; el propio *Jean-Paul Sartre* (1905-1980), en su obra "El existencialismo es un humanismo", destaca dos versiones en este movimiento:

- el existencialismo católico: *Karl Jaspers* (1883-1969) y *Gabriel Marcel* (1889-1973);
- el existencialismo ateo: en donde sitúa a *Martin Heidegger* (1889-1976) y a su propia filosofía.

En la citada obra, Sartre atribuye a su versión del existencialismo los siguientes rasgos:

1. *Tesis fundamental: es un ateísmo consecuente; puesto que Dios no existe, no existe la naturaleza humana; el hombre no tiene esencia o naturaleza, es lo que él mismo se ha hecho; en el hombre la existencia precede a la esencia.*
2. *El hombre es un proyecto que se vive subjetivamente:* lo que mueve a las personas son sus proyectos, su preocupación por la realización de su ser; pero estos proyec-

tos y los ideales involucrados en ellos, no existen previamente a su decisión de realizarlos, no están trazados previamente por un destino, una naturaleza o una tabla de valores objetivos.

3. *El hombre es responsable de sí mismo y de todos los hombres:* somos responsables de nosotros mismos porque lo que somos depende de lo que hemos querido ser, no de un destino divino, ni de una circunstancia social, ni de una predisposición biológica o natural; pero somos también responsables de los demás porque al elegir unos valores, elegimos una imagen del hombre tal y como debe ser; "nuestra acción compromete a la humanidad entera".
4. *La libertad humana trae consigo los sentimientos de angustia, desamparo y desesperación.* Angustia ante el hecho de que es uno mismo el responsable de sí mismo y de los demás; desamparo porque la elección se hace en soledad, no existe una tabla de valores en la que apoyarse, ni ningún signo que nos indique la conducta a seguir, es preciso inventarse la moral; y desesperación porque no es posible un control completo de la realidad en la realización del proyecto, porque siempre hay que contar con factores imprevistos, con la posibilidad de que se truequen nuestras buenas intenciones en malos efectos.
5. *Es una doctrina de la acción, contraria al quietismo:* para el existencialismo sólo hay realidad èn la acción, el hombre existe en la medida en que se realiza, es el conjunto de sus actos y nada más. Este pensamiento tiene dos caras: por un lado es duro para aquellas personas descontentas con lo que son, para los que no han triunfado en la vida; estas personas pueden engañarse diciendo que en realidad el conjunto de sus actos no muestra su auténtica valía, diciendo que hay en ellos capacidades, talentos o disposiciones desaprovechadas, que el mundo les ha impedido dar de sí todo lo que realmente son. Pero, por otro lado, esta doctrina es optimista pues declara que el destino de cada uno de nosotros está en nuestra mano y nos predispone a la acción, a no vivir de sueños, de esperanzas, a dejar de lado nuestra miseria y realizar nuestro proyecto: el héroe no nace héroe, se hace héroe; si se es cobarde es como consecuencia de una decisión, no por que fisiológicamente o socialmente se esté predispuesto para ello; el cobarde se hace cobarde, pero hay siempre para el cobarde una posibilidad de no ser más cobarde, como para el héroe la de dejar de ser héroe.
6. *Es una doctrina que reivindica la intersubjetividad:* aunque parte del cogito como la verdad indudable, no defiende el aislamiento de la subjetividad, pues considera que sólo en el trato con el otro, en el reconocimiento que el otro hace de nuestro ser, en la presencia de su mirada, sólo así nos hacemos conscientes de nuestro propio ser, de nuestra propia realidad.
7. *Frente a la noción de "naturaleza humana" defiende la existencia de la "condición humana":* aunque no existe una esencia común a todos los hombres, Sartre cree que sí se puede hablar de ciertos rasgos formales y universales que permiten la identificación de la humanidad como un todo y el reconocimiento y comprensión

del proyecto de cada individuo y de cada cultura; *la libertad, la indigencia de la existencia, la sociabilidad*, son estructuras antropológicas que desvelan la condición humana.

8. *Es una doctrina que permite el compromiso moral y la crítica de la conducta inauténtica:* aunque los valores se inventan, no todos tienen el mismo valor, pues algunas elecciones están fundadas en el error y otras en la verdad; la conducta de mala fe, por ejemplo, se basa en el error, en el error de excusarse en las pasiones, en el determinismo, en el destino, o el error de declarar ciertos valores como existentes de modo objetivo e independiente de mi voluntad. La *actitud auténtica* es la de buena fe, la de aquél que asume la responsabilidad completa de su acción y situación, la de aquél que tiene como lema moral la realización de la libertad propia y ajena.
9. *Para el existencialismo el mundo, la vida, no tiene un sentido a priori:* declara que Dios no existe, por lo que la vida misma carece de sentido; sólo se puede hablar del sentido que cada uno le da, de los valores que cada uno inventa.
10. *El existencialismo es un humanismo:* pero no un humanismo que valore a la humanidad por la excelencia de alguno de sus miembros, ni por la supuesta bondad de la humanidad en su conjunto; es un humanismo por declarar que no hay otro legislador que el hombre mismo, por afirmar la libertad y la necesidad de trascender la situación, de superarse a sí mismo, por reivindicar el ámbito de lo humano como el único ámbito al que el hombre pertenece.

FENOMENOLOGÍA

Movimiento filosófico del siglo XX caracterizado por su pretensión de radical fidelidad a lo dado, a lo que realmente se ofrece a la experiencia, para describir los rasgos esenciales, las esencias de las distintas regiones de la realidad que en esta actitud se muestran.

La fenomenología aspira al conocimiento estricto de los fenómenos. Esta última palabra puede inducir a error pues con frecuencia la utilizamos para referirnos a las apariencias sensibles de las cosas, apariencias que no coinciden con la supuesta realidad que debajo de ellas se encuentra. La fenomenología no entiende así los fenómenos, pues para esta corriente filosófica *los fenómenos son, simplemente, las cosas tal y como se muestran, tal y como se ofrecen a la conciencia.*

El lema de este movimiento es el *plegarse a las cosas mismas*, el ser fiel a lo que realmente se experimenta, de ahí que propugne la *intuición* como instrumento fundamental de conocimiento. *La intuición es la experiencia cognoscitiva en la cual el objeto conocido se nos hace presente, se nos muestra "en persona", experiencia opuesta al mentar o referirse a un objeto con el pensamiento meramente conceptual.* A diferencia de las corrientes empiristas, la fenomenología no limita la intuición al mundo perceptual sino que acepta varias formas de darse las cosas, varias formas de

intuición: cada objetividad se muestra de distinto modo a la conciencia, en función de su propio ser o esencia: las cosas físicas se hacen presentes a nuestra conciencia de otro modo que los objetos matemáticos, las leyes lógicas, los valores estéticos, los valores éticos, o las propias vivencias. La virtud del buen fenomenólogo es su perfección en el mirar, el saber disponer adecuadamente su espíritu para captar cada tipo de realidad en lo que tiene de propia.

Junto con esta tesis, es común al movimiento fenomenológico la idea de que en el mundo hay hechos, pero también *esencias. Los hechos son las realidades contingentes, las esencias las realidades necesarias;* la tarea de la fenomenología es descubrir y describir las esencias y relaciones esenciales existentes en la realidad, y ello en cada uno de los ámbitos de interés del filósofo (mundo ético, estético, religioso, lógico, antropológico, psicológico,...). Cuando el fenomenólogo describe lo que ve no se preocupa por el aspecto concreto de lo que ve, intenta captar lo esencial; así, si se preocupa por estudiar la voluntad, no intenta describir los aspectos concretos presentes en un acto voluntario real sino la esencia de la voluntad y sus relaciones esenciales con otros aspectos de la subjetividad como el conocimiento o la libertad. La fenomenología considera que además de la intuición empírica o percepción existe la intuición de las esencias o formas universales de las cosas. La intuición en la que se hace presente lo universal recibe el nombre de *intuición eidética.*

El tema de investigación más característico de la fenomenología es la conciencia; se entiende por conciencia el *ámbito en el que se hace presente o se muestra la realidad*; la realidad en la medida en que se muestra o aparece a una conciencia recibe el nombre de *fenómeno.* La característica fundamental que la fenomenología encuentra en la conciencia es la *intencionalidad*: en el lenguaje ordinario llamamos intencional a la conducta hecha mediante un acto de voluntad, a la conducta deliberada; en fenomenología la intencionalidad es una propiedad más básica: se refiere al hecho de que toda conciencia es conciencia *de* algo, todo acto de conciencia es siempre una relación con otra cosa, un referirse a algo. La conciencia no se limita al conocimiento: puedo conocer un árbol, puedo percibirlo o pensar en él, pero también puedo vincularme con él mediante otros modos de conciencia: puedo desear estar a su sombra, o imaginarlo con más hojas que las que tiene, o temer que se pueda secar, lo puedo amar u odiar. La percepción, el recuerdo, la imaginación, el pensamiento, el amor, el odio, el deseo, el querer, son distintas formas de darse el vivir de la conciencia. Una importante tarea de la fenomenología es la *descripción de los tipos distintos de vivencias, de sus géneros y especies, y de las relaciones esenciales que entre ellas se establecen.*

La fenomenología no es un movimiento homogéneo pues se han dado distintas interpretaciones, tanto en la caracterización del auténtico método fenomenológico como en las tesis doctrinales en las que hay que concluir; las dos variantes principales son la *fenomenología realista,* para la que los fenómenos conocidos son reales e independientes de nuestra mente, y la *fenomenología trascendental*, un nuevo idealismo

para el cual la realidad es una consecuencia de los distintos modos de actuación de la conciencia pura o trascendental. El fundador de este movimiento es *Edmund Husserl* (1859-1938), y los representantes más importantes *Alexander Pfänder* (1870-1941), *Max Scheler* (1874-1928), *Dietrich von Hildebrand* (1890-1978), *Martin Heidegger* (1889-1976), *Jean-Paul Sartre* (1905-1980) y *Maurice Merleau-Ponty* (1908-1961).

HUMANISMO

En un sentido general llamamos "humanista" a toda teoría filosófica que destaca el valor del hombre frente al resto de realidades, o que desarrolla sus tesis principales a partir de la reivindicación de valores humanos.

En sentido estricto, recibe este nombre el movimiento que aparece en Italia a finales del siglo XIV y se extiende por muchos países europeos durante los siglos XV y XVI. El *humanismo renacentista* comienza siendo un movimiento preocupado por el estudio de las lenguas y la cultura clásica y la reivindicación de los "estudios humanistas", pero pronto se convierte en un afán de renovación de la cultura a partir de los ideales morales y vitales de la antigüedad clásica: en el mundo grecolatino encuentran un modelo que les sirvió fundamentalmente para la reivindicación de la libertad y la dignidad humana, y del pensamiento libre de las ataduras de la religión. *Pico della Mirandola* (1463-1494), *Marsilio Ficino* (1433-1499), *Erasmo de Rotterdam* (1466-1536), *Luis Vives* (1492-1540), son algunos de los autores más destacados de este humanismo renacentista.

A lo largo de la historia se han dado, además de éste, otras formas de humanismo:

- el *humanismo cristiano,* que pone la dignidad humana en su dimensión espiritual y sobrenatural, se enfrenta a la identificación del hombre con las cosas y subraya los peligros de la técnica, los excesos del capitalismo y del poder del Estado;
- el *humanismo marxista*, caracterizado por la necesidad de entender al hombre desde el ámbito de la finitud, desde el ámbito del hombre mismo, y por la reivindicación de la dignidad y libertad humanas a partir de la crítica a la alienación;
- el *humanismo existencialista.*

Precisamente una de las obras más conocidas de Sartre se titula "El existencialismo es un humanismo", al final de la cual nos indica en qué sentido se debe entender su filosofía como un humanismo: no es humanista en el sentido de que admire a la humanidad por las producciones o valores de algunos hombres concretos, ni porque considere que el hombre es el más perfecto de todos los seres. Este humanismo no es correcto, pues, por lo demás, nunca podremos estar seguros de la altura moral del hombre del futuro. El que Sartre reivindica es otro:

- *es humanismo porque es una filosofía de la acción y de la libertad:* la dignidad humana está en su libertad, que es la categoría antropológica fundamental, y gracias a la cual el hombre siempre trasciende de su situación concreta, aspira al futuro sin estar determinado por su pasado, se traza metas y en este trazarse metas construye su ser; de ahí que el existencialismo sea también una doctrina de la acción;

- *además es una teoría para la cual el único universo es el universo humano;* esto quiere decir que la esfera de cosas con las que el hombre trata no están marcadas o influidas por algo trascendente, ni por la naturaleza misma; la esfera de cosas que atañen al hombre depende de su propia subjetividad; no hay otro legislador que el hombre mismo.

LIBERTAD

Para Sartre, la categoría antropológica fundamental, el rasgo más típicamente humano.

En "El existencialismo es un humanismo" nos dice Sartre que *la idea del hombre como un ser libre es una consecuencia inevitable del ateísmo.* Compara la concepción creacionista, la concepción según la cual Dios ha creado al mundo y al hombre, con la visión técnica del mundo. En el caso de los objetos artificiales la esencia precede a la existencia; la esencia es el conjunto de rasgos que invariablemente deben estar presentes en un objeto para que este objeto sea lo que es. Cuando queremos fabricar un objeto primero nos hacemos una idea de él, nos formamos un concepto en el que se incluyen las cualidades que le van a definir y su utilidad, su finalidad; el concepto expresa en el nivel del pensamiento la esencia del objeto que vamos a fabricar. Así actuamos, por ejemplo, en el caso de un libro o un cortapapel: el artesano se ha inspirado en el concepto de libro o de cortapapel; intenta que en todo aquello a lo que llamamos libro o cortapapel estén presentes los rasgos que piensa mediante el concepto o idea correspondiente. En este sentido se puede decir que la esencia es anterior a la existencia, puesto que primero es el concepto del objeto y luego su existencia concreta; la existencia concreta se intenta acomodar a la esencia que se expresa en la definición del objeto. Según Sartre, los que conciben a Dios como creador lo identifican con un artesano superior, el artesano del mundo: cuando Dios crea las cosas del mundo las crea a partir de la idea que se ha hecho de ellas, del mismo modo que el artesano crea un libro a partir de la idea que de él se ha formado. De esta forma, el hombre individual es una realización del concepto de hombre que Dios tiene en su mente. En la Edad Moderna la noción de Dios entra en crisis, pero no ocurre lo mismo con la idea de que la esencia precede a la existencia; y, en el caso concreto del hombre, se sigue pensando que existe la naturaleza humana, y a cada hombre como un ejemplo del concepto hombre, exactamente igual que cada libro concreto es un ejemplo del concepto libro. El existencialismo, añade Sartre, es un ateísmo coherente, pues afirma que "si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que *la existencia precede a la esencia*, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre... ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será

después y será tal como se haya hecho. Así pues *no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla*. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere y como se concibe después de la existencia; *el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo*." Con estas tesis Sartre declara la peculiar posición del hombre respecto del resto de seres: empieza existiendo, no teniendo un ser propio, empieza siendo una nada, y se construye a sí mismo a partir de sus proyectos; el hombre es lo que ha proyectado ser. De este modo, Sartre relaciona la libertad con la falta de naturaleza: tener una naturaleza o esencia implica que el ámbito de conductas posibles están ya determinadas; que algo tenga una naturaleza quiere decir que el tipo de conductas posibles que le pueden acaecer está restringida o limitada por su propio ser; pero *el hombre no tiene naturaleza, no tiene una esencia, por lo que es libre y es lo que él mismo ha decidido ser.*

La reivindicación sartriana de la libertad es tan radical que le lleva a negar cualquier género de determinismo. No cree en el determinismo teológico, ni biológico ni social: ni Dios nos ha dado un destino irremediable, ni la Naturaleza ni la sociedad determinan absolutamente nuestras posibilidades, nuestra conducta. Somos lo que hemos querido ser y siempre podremos dejar de ser lo que somos. Los fines que perseguimos no nos vienen dados ni del exterior ni del interior, de una supuesta naturaleza, es nuestra libertad la que los elige. Como dice en "El existencialismo es un humanismo", no se nace héroe o cobarde, al héroe siempre le es posible dejar de serlo, como al cobarde superar su condición. Estamos *condenados a ser libres*: condenados porque no nos hemos dado a nosotros mismos la libertad, no nos hemos creado, no somos libres de dejar de ser libres. Aunque todo hombre está en una situación, nunca ésta le determina, antes bien, la libertad se presenta como el modo de enfrentarse a la situación (al entorno, el prójimo, el pasado). Ni siquiera los valores, la ética, se presentan como un límite de la libertad, pues en realidad, dice Sartre, los valores no existen antes de que nosotros los queramos, no existen los valores como realidades independientes de nuestra voluntad, los valores morales los crea nuestra determinación de hacer real tal o cual estado de cosas. Al escoger unos valores en vez de otros, la voluntad les da realidad. La libertad se refiere a los actos y voliciones particulares, pero más aún a la elección del perfil básico de mí mismo, del *proyecto fundamental* de mi existencia, proyecto que se realiza con las voliciones particulares.

Esta idea sartriana tiene dos importantes consecuencias:

- *hace al hombre radicalmente responsable:* no tenemos excusas, lo que somos es una consecuencia de nuestra propia libertad de elección; somos responsables de nosotros mismos, pero también del resto de la humanidad; lo que trae consigo el sentimiento de angustia y, en los casos de huida de la responsabilidad, la conducta de mala fe;
- *hace del existencialismo una filosofía de la acción:* de forma un tanto paradójica el existencialismo se presenta como una filosofía optimista; paradójica puesto que parecería que al declarar el carácter absurdo de la vida, el ser el hombre "una pa-

sión inútil", podría fomentar la pasividad, la quietud, pero dado que el hombre es lo que él mismo se ha hecho, dado que se declara que cada hombre es la suma de sus actos y nada más, nos incita a la acción, a ser más de lo que somos: no existe ningún ser que nos haya creado y que dirija nuestra conducta de uno u otro modo.

MALA FE

Ver "conducta de mala fe".

MIRADA

Título con el que Sartre designa la presencia de la otra subjetividad ante mi conciencia.

Sartre considera que *es un dato de experiencia la presencia del otro como sujeto*: el otro nos es presente de un modo manifiesto *en la experiencia de la mirada*, que es la experiencia fundamental en la comunicación. Cuando sentimos que alguien nos mira, sentimos que estamos ante otra subjetividad, ante otra conciencia, no ante un mero objeto; del otro que se nos hace presente de este modo podemos temer que se enfrente a nuestros proyectos, a nuestra libertad; sentimos que estamos delante de un ser con el que podemos contar, o al que nos hemos de oponer, delante de un ser que nos valora y pone en cuestión lo que somos, lo que queremos, nuestro ser. Es el ámbito primero que abre la puerta a la comunicación.

Fijémonos en el ejemplo que el propio Sartre presenta en "El ser y la nada": estamos en un hotel, vamos por el pasillo, oímos unos ruidos extraños en una de las habitaciones, nos acercamos despacio, sin hacer ruido, nos detenemos ante la puerta para oír mejor, miramos por el ojo de la cerradura, espiamos; nuestra conciencia atiende a lo que ocurre en el habitación, está dirigida a las cosas, no atendemos a nosotros mismos; pero, de repente, sentimos que alguien nos mira, que un camarero u otro huésped se acerca, se para a nuestra espalda y nos ve espiando. Al darnos cuenta de que nos ven, de que nos miran, sentimos *vergüenza*, sentimiento que tiene *dos direcciones*: por un lado *la conciencia del otro*, de su presencia, y no del otro como una mera cosa más sino como un sujeto, como alguien del que se puede esperar una conducta que nos puede comprometer; pero, *a la vez, somos conscientes de nosotros mismos, de nosotros en la situación concreta en la que vivimos*. Con este ejemplo Sartre quiere mostrar dos cosas: que nuestro conocimiento del otro (y del otro como sujeto), no es mera conjetura, no es algo probable, sino un dato que vivimos con evidencia; y en segundo lugar que *la presencia del otro es necesaria para nuestro propia autoconciencia*, somos conscientes de nosotros mismos en la medida en que el otro nos valora, cuenta con nosotros, nos estima, odia, quiere, detesta, ... La presencia del otro como sujeto, su mirada, tiene un valor tan importante que sólo mediante ella se puede decir que somos conscientes de nosotros mismos.

"Transformo para mí la frase imbécil y criminal del profeta de ustedes, ese "pienso, luego existo" que tanto me hizo sufrir, pues "mientras más pensaba menos me parecía ser", y digo: "*me ven, luego soy*". Ya no tengo que soportar la responsabilidad de mi transcurrir pastoso: "el que me ve me hace ser, soy como él me ve". Vuelvo hacia la noche mi faz nocturna y eterna, me erijo como un desafío y digo a Dios: aquí estoy. Aquí estoy tal y como tú me ves, tal como soy. ¿Qué puedo hacer yo? "Tú me conoces y yo no me conozco." ¿Qué puedo hacer sino soportarme? Y tú, "cuya mirada me crea eternamente", sopórtame. ¡Mateo, qué dicha y qué suplicio! Por fin me he transformado en mí mismo. Me odian, me desprecian, me soportan, "una presencia me sostiene en el ser para siempre". Soy infinito e infinitamente culpable. Pero "yo soy". Mateo "soy". Ante Dios y ante los hombres, soy." ("Los caminos de la libertad", II)

Sartre tiene una visión pesimista de la comunicación, para él la presencia de otra subjetividad en mi vida es, en realidad, una intromisión; más aún, trae consigo mi cosificación, mi dejar de ser sujeto para pasar a ser un objeto, un instrumento del otro que me mira. Ni que decir tiene que lo mismo ocurre en el caso inverso: mi aproximación al otro, mi mirar al otro, nunca puede acabar en otra cosa que en el fracaso, bien por ceder ante su subjetividad y perder la mía, bien por tratarla como cosa, esclavizarla. Como señala Sartre "*la esencia de la relación entre las conciencias es el conflicto*".

Ver "dialéctica de la cosificación".

NÁUSEA

Es la experiencia filosófica fundamental. Sensación que nos produce la realidad al comprender su gratuidad, su contingencia absoluta.

La describe en la novela "La náusea" (1938): "Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos*. Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia, la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: ese jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar,... eso es la Náusea" ("La Náusea").

La náusea aparece al sentir el carácter absurdo de la existencia, al captar la realidad como algo superfluo, contingente; los existentes (nosotros incluidos) venimos de la nada, existimos sin justificación alguna y terminaremos en la nada. Hemos sido arrojados a la existencia, y del mismo modo seremos arrojados a la muerte. "Todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad."

Ver "contingencia".

Obras De Sartre

OBRAS DE SARTRE MÁS IMPORTANTES	
año	**obra**
1936	*La imaginación*
1936	*La trascendencia del ego*
1938	*La náusea*
1943	*El ser y la nada*
1944	*A puerta cerrada*
1943-1945-1949	*Los caminos de la libertad (I,II,III)*
1946	*El existencialismo es un humanismo*
1960	*Crítica de la razón dialéctica*

Ser-En-Sí

El ser de las cosas. La realidad no humana.

La ontología es la parte de la filosofía que aspira a darnos una descripción del ser, nos cuenta en qué consiste el ser y cuál o cuáles son los seres fundamentales. Sartre desarrolla su teoría ontológica en su obra fundamental "El ser y la nada". En esta obra divide la realidad en dos regiones: *el ser-en-sí* y el *ser-para sí* (o de forma abreviada, lo en-sí y lo para-sí). *El ser-para-sí es el ser de las personas, es la persona en tanto que subjetividad, en tanto que dotada de conciencia y libertad. El ser-en-sí es el ser de las cosas, de los objetos, de las realidades no humanas.*

Sartre hace una presentación abstracta del ser-en-sí, presentación que recuerda al ser de Parménides: "El ser es. El ser es en-sí. El ser es lo que es". Con la afirmación "el ser es" Sartre quiere señalar que el ser es positividad, realidad, actualidad; en el ser *no está presente la nada, ni la diferenciación, ni el movimiento, simplemente es.* Por ser compacto, denso, homogéneo, no incluye en su interior duplicidad alguna; Sartre rechaza las nociones tradicionales de acto y potencia, apariencia y realidad; la nada no está presente en el ser, es un atributo que nosotros introducimos en la realidad, como cuando decimos que la semilla no es árbol pero puede serlo, o señalamos que un semicírculo es un círculo incompleto; en el ser-en-sí no hay duplicidad de potencia y acto: sólo desde nuestra perspectiva la semilla es árbol en potencia, puesto que nosotros esperamos que así sea, nos representamos el futuro, ponemos la semilla en el futuro y la observamos como árbol; al representárnosla en el futuro como árbol trasladamos

esta forma de ser al presente e introducimos esa potencialidad en la realidad actual de la semilla; del mismo modo, en el caso del semicírculo interpretado como un círculo incompleto, es nuestra mente la que completa la figura y proyecta en lo real la ausencia. *El ser-en-sí no es consciente*, pues la consciencia exige una especie de escisión, de hueco en el ser, y el ser-en-sí es lleno. *El ser en-sí es increado*; la noción de creación de lo real le parece absurda a Sartre; pero por otro lado el ser-en-sí no es causa de sí, simplemente es. Y por ser de este modo, sin justificación, ni sentido alguno, sin poder ser explicado o deducido, está demás; es un puro hecho, sin causa, sin razón, *su existencia es absurda.*

Ver "ser-para-sí".

SER-PARA-OTRO

Disposición del ser-para-sí que le relaciona con los otros seres humanos.

En su conferencia "El existencialismo es un humanismo", Sartre rechaza varios malentendidos a los que dio lugar su filosofía. Uno de los más importantes se refería al hecho de que el existencialismo parecía ser una filosofía de la subjetividad y por lo tanto, concluyeron sus críticos, de la individualidad (del individualismo burgués, para los críticos de izquierdas). Pero Sartre rechaza esta interpretación, y lo hace precisamente *rechazando el individualismo más radical, el solipsismo.* El solipsismo es la doctrina filosófica según la cual es indudable la existencia de uno mismo y radicalmente dudosa e injustificable la existencia de los otros seres, incluidas las otras personas. Si uno sigue el camino cartesiano para el descubrimiento de una verdad indudable, puede concluir que es indudable la existencia de la mente propia, pero a costa de resultarle al menos problemática la existencia de los otros seres. Sabemos que Descartes consigue superar el solipsismo con el recurso de la existencia y bondad de Dios, que le sirve de garantía de la creencia en la existencia de los otros objetos. *Sartre acepta esta línea de búsqueda de una verdad indudable, aunque cree innecesario recurrir a Dios para justificar la creencia en la existencia de las otras subjetividades:* la filosofía, nos dice, debe partir de una verdad no problemática, de una verdad indudable y ésta es el famoso "pienso luego existo" y *la subjetividad; pero considera que la idea de una subjetividad humana encerrada en sí misma, la idea del solipsismo, carece de sentido.* El hombre posee una dimensión social, no es un ser aislado. En esta conferencia la importancia de lo social, del "otro", se presenta desde distintas perspectivas:

- en primer lugar porque *toda elección debe contar con el otro*; cuando elijo un valor, este valor se presenta con carácter universal, no puedo decir que valga solo para mí, aspira a la universalidad, de ahí que siempre nos podamos preguntar ¿y si todo el mundo hiciese lo mismo que lo que yo quiero hacer con mi elección?; *al elegir un valor nos hacemos legisladores universales.* Toda elección compromete a la humanidad entera, somos responsables de nosotros y de todos los hombres;

- en la conferencia se dice también que el cogito individual sólo tiene una noticia de sí mismo en la medida en que el otro le capta, le valora, le estima o detesta. Siempre contamos con el otro: necesitamos de los demás, de sus juicios, complicidades y rechazos para ser conscientes de la totalidad de nuestras dimensiones, para ser de un modo u otro.

Pero esta idea de que necesitamos al otro para conformar nuestra propia identidad la desarrolla de un modo más exhaustivo en su obra "El ser y la nada". Sus conclusiones son muy pesimistas: las relaciones con el otro son siempre de *conflicto*: o bien yo intentaré apropiarme de la libertad del otro o bien el otro querrá hacer lo propio con mi libertad.

La existencia del otro no es un dato cuestionable: considera que hay una experiencia en la que el otro se nos hace presente de un modo indudable, y se nos hace presente no como un objeto sino como un sujeto, como una subjetividad, con su libertad, sus valoraciones, sus proyectos. La más importante experiencia del otro es lo que Sartre llama *la mirada:* cuando el otro nos mira captamos en él no a un objeto, no a un objeto del que nada podamos temer o que pueda ser utilizado por nosotros sin consecuencias, captamos que tras su mirada se encuentra una subjetividad. Hay un protagonista del mirar, un ser del que se pueden esperar cosas (complicidad, solidaridad, placer, comprensión, enfrentamiento, obstáculos para nuestros fines,...). La mirada del otro nos hace conscientes de nosotros mismos pues el otro nos objetiva, por esto trae consigo los sentimientos de miedo, vergüenza y orgullo: *miedo* ante la posibilidad de ser instrumentalizados por el otro, *vergüenza* de hacer manifiesto nuestro ser, *orgullo* al captarnos a nosotros mismos como sujetos. La vergüenza es una vivencia, y como toda vivencia es intencional, se refiere a algo, y, en este caso, a uno mismo, sentimos vergüenza de lo que somos. En la vergüenza se da una cierta duplicidad de protagonistas: es vergüenza *de uno mismo*, pero de uno mismo al ser visto *por otro*, es por lo tanto una de las más importantes expresiones de la experiencia intersubjetiva, de la experiencia o presencia del otro.

La mirada tiene dos dimensiones: el otro me puede mirar, pero yo le puedo mirar. Surge así la dialéctica de las libertades, la lucha y el conflicto. Ante la presencia del otro caben *dos actitudes*: o bien nos afirmamos como sujetos y en esa afirmación nos apropiamos de la libertad del otro y cosificamos su ser, o bien intentamos captar al otro en su libertad, en su ser sujeto, pero a costa de perder nuestra libertad y convertirnos en meros objetos. Sartre pone como ejemplos de conductas del segundo tipo el *amor*, el *lenguaje* y el *masoquismo*, y como ejemplos del primer tipo la *indiferencia*, el *deseo*, el *sadismo* y el *odio*. De cualquiera de las dos maneras la relación entre las subjetividades será siempre conflictiva, será una *lucha entre libertades*. De aquí su pesimista conclusión "el infierno son los otros".

Ver "dialéctica de la cosificación".

SER-PARA-SÍ

El hombre en lo que tiene de ser humano y no de realidad cosificada: el ser sujeto o subjetividad.

En el hombre podemos distinguir dos niveles de ser distintos, el propiamente humano y libre, y la parte común con los seres no humanos, la dimensión de cosa u objeto, la existencia ya hecha; a esta última la llama Sartre "*la facticidad del para-sí*" y tiene cuatro aspectos principales:

1. el hombre es cosa, en primer lugar, *por su cuerpo*; es un cuerpo entre los demás cuerpos;
2. el hombre es facticidad *por su pasado*: el pasado es la parte de nosotros que ya está hecha, terminada, y, como tal, que no podemos modificar; en tanto que busco realizar una meta hago mi propio ser, soy sujeto, pero en la medida en que tengo una historia, una biografía, ya soy, tengo rasgos con los que debo contar, que me pueden definir, soy un objeto;
3. el hombre es cosa también *por su situación*: la circunstancia concreta que nos toca vivir puede limitar nuestras posibilidades de escoger; precisamente la libertad aparece como un enfrentamiento con la situación, como el afán de dejarla de lado, de superarla;
4. finalmente, y en el límite, *la muerte* nos convierte definitivamente en una cosa, en algo ya fijo, establecido; y la muerte es algo gratuito pero inevitable, está fuera de mis posibilidades, está más allá de mi subjetividad. Con ella culmina el absurdo de la existencia: "Es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos".

La parte de nosotros que va más allá de las cosas es la subjetividad, la conciencia. Que seamos cogito implica en la filosofía de Sartre al menos lo siguiente:

- que *nos relacionamos intencionalmente con las cosas*: las queremos, detestamos, conocemos, recordamos, deseamos, imaginamos,...
- que *somos conscientes de nosotros mismos:* este ser conscientes al que se refiere Sartre no es el conocimiento que de modo temático, explícito, podemos alcanzar de nosotros mismos; en realidad, piensa Sartre, en esta forma de captarnos a nosotros mismos nos captamos como objetos, no como sujetos; sin embargo existe un conocimiento más básico de nuestra subjetividad: antes de cualquier acto de reflexión o de conciencia temática de sí mismo, la conciencia tiene cierta noticia de sí mismo (a esta consciencia la denomina "*cogito prerreflexivo*" o "*conciencia no-tética de sí*"): miramos un paisaje, pasa un tiempo y recordamos haberlo mirado; cuando vivimos en este recuerdo somos conscientes de nosotros mismos de forma temática, nuestro tema, el objeto de nuestro conocimiento, es nuestro haber contemplado el paisaje, como en la vivencia primera nuestro tema era el paisaje mismo; pero cuando en esta vivencia primera nuestra atención estaba dirigida al paisaje también, aunque de un modo indirecto, éramos conscientes de estar mirando el

paisaje; éste ser conscientes de nosotros mismos cuando mirábamos el paisaje es una forma de autoconciencia y es una dimensión fundamental del "cogito prerreflexivo". Ya desde sus primeros escritos, desde la época de "La trascendencia del ego", Sartre considera que *esta presencia de la conciencia a sí misma es un rasgo básico del para-sí:* "el modo de existencia de la conciencia es ser consciente de sí misma".

El hecho del estar presente la conciencia ante sí misma es un signo de la existencia de una cierta dualidad o separación en el interior de la conciencia, pues no parece posible el conocimiento de uno mismo sin una cierta distancia. Sartre se pregunta por lo que en el interior de la conciencia separa a ésta de sí misma y permite su presencia ante sí misma, su ser consciente de sí. Eso que separa no puede ser ninguna cosa, es más bien un no-ser, es la *nada*. Mientras que el ser-en-sí es lo lleno, lo macizo, el ser pleno, el ser-para-sí, la conciencia, está hueca, en ella hay un vacío, una escisión, una cierta nada. El hombre se convierte así en el ente por el que la nada adviene al mundo. *Esta nada presente en el interior del hombre es lo que le hace ser libre,* le permite estar abierto siempre al futuro y nunca identificarse completamente con su ser actual: "El para sí no es lo que es, y es lo que no es".

A partir de las reflexiones anteriores, Sartre concluye que otra dimensión fundamental del para sí es *la libertad*: dado que el para-sí no es tiene que hacerse; así, por su libertad, el hombre es su propio fundamento. De aquí se deriva el principio característico del existencialismo: "la existencia precede a la esencia", "no hay una naturaleza humana": el hombre no tiene ser, por lo que sólo le cabe hacerse y ser aquello que ha querido ser. La libertad absoluta del hombre da lugar a los sentimientos de angustia, desamparo y desesperación, sentimientos que abren la puerta a la conducta de mala fe, u ocultación de la propia responsabilidad y muestra de la tentación de ser una mera cosa.

Como para todos los filósofos existencialistas, la *temporalidad* es también para Sartre una categoría fundamental en la comprensión de la realidad humana; la vida humana se desenvuelve en las tres dimensiones de la temporalidad, pasado, presente y futuro. *Como doctrina de la acción, el existencialismo señala la importancia del presente*, pues sólo en el acto encontramos realidad, *pero como doctrina de la libertad acaba otorgando al futuro la primacía en el mundo humano*: es el futuro lo que nos mueve, e incluso lo que hace inteligible mi presente, pues éste sólo es real y tiene un sentido para mí en tanto que es un medio para alcanzar mis fines, en tanto que es una fase para la realización de mi proyecto.

Finalmente, en el interior del para-sí se encuentra la tensión o disposición hacia el otro, se encuentra el para-otro. O, en términos más sencillos: *la sociabilidad humana, el necesitar de los otros hombres, es también uno de los rasgos fundamentales del para-sí.*

Ver "angustia", "cogito", "dialéctica de la cosificación", "mirada" y "ser-para-otro".

SEGUNDA PARTE

EJERCICIOS

FILOSOFÍA MARXISTA

MARX

TEXTOS

TEXTO 1

"Hemos partido de los presupuestos de la Economía Política. Hemos aceptado su terminología y sus leyes. Damos por supuestas la propiedad privada, la separación del trabajo, capital y tierra, y la del salario, beneficio del capital y renta de la tierra; admitamos la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor, de cambio, etc. Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más terrible reconstitución de los monopolios; que, por último, desaparece la diferencia entre capitalistas y terratenientes, entre campesino y obrero fabril, y la sociedad toda ha de quedar dividida en las dos clases de *propietarios* y *obreros* desposeídos."

(Marx, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, I)

1. Explica el significado de los siguientes términos: "trabajo", "mercancía", "clases".
2. ¿Por qué dice Marx que en la sociedad capitalista "el trabajador queda rebajado a mercancía"?
3. Explica en qué sentido la filosofía marxista es un humanismo.

TEXTO 2

"7. Feuerbach no ve, por tanto, que el "*sentimiento religioso*" es, a su vez, un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad.

8. Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría y al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

9. Lo más a que puede llegar el materialismo contemplativo, es decir, el que no concibe lo sensorial como una actividad práctica, es a contemplar a los diversos individuos sueltos y a la sociedad civil.

10. El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil; el del materialismo moderno, la sociedad humana o la humanidad social.

11. Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*."

(Marx, *La ideología alemana*, Tesis sobre Feuerbach)

1. Explica el significado de las siguientes expresiones del texto: "sentimiento religioso", "individuo abstracto", "materialismo moderno".

2. ¿Qué quiere decir Marx con la idea de que la filosofía no se debe limitar a interpretar el mundo sino que debe preocuparse por su transformación?

3. Compara la valoración marxista de la religión con la tomista.

CUESTIONES

1. Destaca los principales momentos en la actividad política de Carlos Marx.
2. Describe la situación de la clase trabajadora en el siglo XIX.
3. Diferencias y semejanzas entre la noción hegeliana de dialéctica y la marxista.
4. Diferencias y semejanzas entre la noción de alienación o enajenación en Hegel y Marx.
5. Explica en qué consiste la plusvalía mostrando su relación con la explotación de la clase trabajadora por la burguesía.
6. Explica la crítica de Marx a la religión.
7. ¿La teoría política marxista es democrática? Justifica tu respuesta.
8. Explica las diferencias y semejanzas entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.
9. Semejanzas y diferencias entre la noción platónica de dialéctica y la marxista.
10. Explica la importancia que Marx atribuyó al trabajo.
11. ¿En qué consiste la Dictadura del Proletariado?
12. ¿Cuál es el motor de la historia según el marxismo?
13. ¿La ciencia y la religión pueden entenderse con independencia de la realidad económica de las sociedades en las que aparecen? Justifica tu respuesta.
14. ¿Qué son las relaciones de producción?
15. Explica qué quiso decir Marx con la frase "las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante".
16. ¿Puede incluirse al marxismo en la tradición ilustrada? Justifica tu respuesta.
17. ¿Encuentras alguna relación entre la recomendación kantiana de no tratar a las personas como meros medios y la crítica marxista a la explotación del hombre por el hombre? Justifica tu respuesta.
18. ¿Es cierto que la filosofía, hasta ahora, se ha limitado a intentar comprender cómo es el mundo, olvidándose de su transformación?

TEST

INDICA LA VERDAD O FALSEDAD DE LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES

1. La obra marxiana más importante se llama "Manifiesto del Partido Comunista".
2. Hegel influyó en la filosofía marxista.
3. En Marx la alienación describe el proceso por el que la Idea se hace otra cosa distinta radicalmente de sí misma, se hace Naturaleza.
4. La religión es una forma de alienación.
5. Feuerbach perteneció al grupo llamado "hegelianos de derecha".
6. La filosofía se incluye en la infraestructura de la sociedad.
7. Marx se hizo ateo en la época en que escribió "El Capital".
8. Marx y Engels escribieron "El Manifiesto del Partido Comunista".
9. Marx propuso el socialismo utópico.
10. Defendió el idealismo filosófico.
11. El materialismo histórico es una teoría que explica las diversas etapas históricas a partir de las circunstancias económicas.
12. Según Marx, con el triunfo del comunismo el hombre ya no se definirá como un ser productivo.
13. Para el marxismo, la historia es consecuencia del enfrentamiento entre clases sociales antagónicas.
14. El "fetichismo de la mercancía" expresa el hecho de que en las sociedades capitalistas el productor vive el objeto que produce como algo ajeno y extraño.
15. Marx no quiso construir una ciencia de la sociedad sino una teoría filosófica.
16. En sus estudios de economía tuvo en cuenta las aportaciones de la economía política inglesa.
17. En la sociedad capitalista el trabajo es una mercancía.
18. Según Marx y Engels la dictadura del proletariado es un paso inevitable para la realización del comunismo.

19. Las ideologías describen de modo deformado e interesado el orden vigente.

20. La clase trabajadora no necesita organizarse en un partido político para la defensa de sus intereses de clase.

21. Según Marx, con la mejora de las condiciones laborales y la mejor distribución de la riqueza, el capitalismo dejará de explotar a la clase trabajadora.

22. Una tesis básica del marxismo es que la democracia burguesa no es el mejor marco político para la defensa de los intereses de todos los hombres.

23. En la sociedad capitalista el burgués se apropia, en la forma de plusvalía, de parte de la riqueza producida por el proletario.

24. En sentido técnico, llamamos idealista a toda teoría que da mucha importancia a la realización de ideales morales y políticos.

25. La división de la sociedad en clases comienza con la aparición de la propiedad privada.

26. El eurocomunismo no defiende la revolución como forma de instaurar la sociedad sin clases.

27. Según Marx, en las comunidades tribales no existía la propiedad privada.

28. Hegel es el más importante representante del llamado "idealismo alemán".

29. El materialismo dialéctico fue una creación de Marx, y apenas se encuentra en la filosofía de Engels.

30. Las fuerzas productivas se incluyen en lo que el marxismo llama infraestructura de la sociedad.

31. Para el materialismo histórico la filosofía tiene un desarrollo propio, independiente de la estructura económica de la sociedad en la que aparece.

32. La ley de la negación de la negación aplicada al mundo natural pertenece al materialismo histórico.

33. Feuerbach consideró que la religión cristiana es una forma de alienación.

34. La plusvalía es el beneficio que obtiene el empresario con las mercancías como consecuencia de las mejoras técnicas que utiliza para su producción.

INDICA LA RESPUESTA VERDADERA

1. Marx perteneció al grupo
a) "jóvenes hegelianos"
b) "viejos hegelianos"
c) "neokantismo"
d) ninguna de las anteriores

2. Junto con Engels, propuso
a) el socialismo científico
b) el socialismo utópico
c) el anarquismo
d) ninguna de las anteriores

3. La célula económica fundamental en la sociedad capitalista recibe el nombre de
a) dinero
b) manufactura
c) renta
d) ninguna de las anteriores

4. La obra en la que con más cuidado analiza la plusvalía se llama
a) "*El Capital*"
b) "Manuscritos de filosofía y economía"
c) "La Ideología alemana"
d) ninguna de las anteriores

5. Los conceptos de tesis, antítesis y síntesis son importantes en
a) la idea de la plusvalía
b) la dialéctica
c) la crítica a las ideologías
d) ninguna de las anteriores

6. Marx defendió
a) el idealismo
b) el espiritualismo
c) el materialismo
d) ninguna de las anteriores

7. El marxismo toma de Hegel
a) la noción de Espíritu
b) la valoración de la religión
c) la noción de dialéctica
d) ninguna de las anteriores

8. Marx defendió
a) la sociedad sin clases
b) la sociedad gobernada por el proletariado
c) la sociedad dirigida por la clase de los filósofos
d) ninguna de las anteriores

9. El valor que una mercancía tiene en el mercado recibe el nombre de
a) valor de uso
b) valor de cambio
c) valor constante
d) ninguna de las anteriores

10. La alienación que está a la base de todas las alienaciones es
a) la alienación política
b) la alienación religiosa
c) la alienación económica
d) ninguna de las anteriores

11. Para el materialismo histórico, la parte de la sociedad que determina los cambios históricos es
a) la infraestructura
b) la supraestructura
c) las ideologías
d) ninguna de las anteriores

12. Las fuerzas productivas se incluyen en
a) la infraestructura
b) la supraestructura
c) las relaciones de producción
d) ninguna de las anteriores

13. Las ideologías
a) son las teorías verdaderas relativas al mundo
b) incluyen las ideas filosóficas pero no las políticas y religiosas
c) distorsionan de modo interesado la realidad
d) ninguna de las anteriores

14. Respecto de la religión, Marx consideró
a) aunque es dudoso que Dios exista, puede aceptarse en la medida en que sirve de consuelo a las personas
b) dejará de existir cuando no exista la explotación del hombre por el hombre
c) el cristianismo es falso, pero es aceptable el deísmo o religión natural
d) ninguna de las anteriores

15. En la alienación económica
a) el objeto se vive como algo ajeno al productor
b) la actividad productiva misma se vive como algo extraño al productor
c) ambas
d) ninguna de las anteriores

16. La ley del paso de lo cuantitativo a lo cualitativo se incluye en
a) el materialismo dialéctico
b) el materialismo histórico
c) la dialéctica
d) ninguna de las anteriores

17. En relación con la religión, Marx creyó
a) que desaparecería con la críticas de la filosofía
b) que desaparecería con la crítica filosófica y la revolución social y política
c) que nunca desaparecería
d) ninguna de las anteriores

18. En el trabajo alienado el objeto que el trabajo produce se presenta como
a) un poder extraño e independiente del productor
b) algo que le pertenece al productor
c) algo que pertenece a la totalidad de la sociedad pero no al productor
d) ninguna de las anteriores

19. ..... la dictadura del proletariado
a) Marx aceptó
b) Marx rechazó
c) Lenin rechazó
d) ninguna de las anteriores

20. Para Marx la propiedad privada
a) es un derecho natural
b) no es un derecho natural pero algo bueno para el orden social
c) no es algo natural, y su abolición es necesaria para la justicia social
d) ninguna de las anteriores

21. Marx estuvo en contra de
a) todo tipo de propiedad privada
b) la propiedad privada de los medios de producción
c) la distribución poco equitativa de la propiedad privada
d) ninguna de las anteriores

22. Según el materialismo histórico, el motor de la historia está en
a) las ideas que mueven a las personas
b) los grandes líderes que mueven a las masas
c) los intereses económicos existentes en las distintas clases sociales
d) ninguna de las anteriores

23. ..... aceptó tesis fundamentales del marxismo
a) Sartre
b) Wittgenstein
c) ambos
d) ninguna de las anteriores

24. El objetivo último de la revolución es
a) el socialismo
b) la dictadura del proletariado
c) el comunismo
d) ninguna de las anteriores

25. El marxismo encuentra un antecedente a su idea de la dialéctica en
a) Platón
b) Heráclito
c) Aristóteles
d) ninguna de las anteriores

26. Marx consideró que ..... es un paso necesario para la instauración del comunismo
a) la democracia burguesa
b) la dictadura del proletariado
c) ambas
d) ninguna de las anteriores

27. Marx
a) escribió de política pero nunca participó en política
b) participó en política en la línea de los movimientos socialdemócratas
c) participó en política en la línea de los movimientos anarquistas
d) ninguna de las anteriores

28. El colaborador más fiel de Marx fue
a) Feuerbach
b) Engels
c) Lenin
d) ninguna de las anteriores

29. La primera sociedad en la que aparece la propiedad privada es
a) la comunidad tribal
b) la sociedad asiática
c) la sociedad feudal
d) ninguna de las anteriores

30. Las relaciones de producción se incluyen en
a) infraestructura
b) la superestructura
c) las ideologías
d) ninguna de las anteriores

31. En la filosofía de ... encontramos la reivindicación de una cierta forma de comunismo
a) Platón
b) Aristóteles
c) Hegel
d) ninguna de las anteriores

32. Para Marx, el trabajo
a) define al hombre mucho más que su capacidad para alcanzar la ciencia
b) es una categoría meramente económica
c) siempre será causa de alienación
d) ninguna de las anteriores

33. El concepto marxista de alienación debe mucho a la filosofía de
a) Aristóteles
b) Kant
c) Hegel
d) ninguna de las anteriores

34. Para el marxismo, las clases sociales se definen en relación con
a) el modo de vincularse las personas con las fuerzas productivas
b) el tipo de trabajo que realiza cada persona
c) la cualificación intelectual de cada persona
d) ninguna de las anteriores

VITALISMO

NIETZSCHE

TEXTOS

TEXTO 1

"La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un "fuera", a un "otro", a un "no-yo"; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores –este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí– forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, –su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, ...".

(Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, Alianza Editorial, Madrid)

1. Explica el significado de las siguientes expresiones del texto: "resentimiento", "moral noble", "moral de esclavos".
2. Explica a qué llama Nietzsche superhombre y relaciónalo con la tabla de valores de la moral aristocrática.
3. Compara la propuesta moral de Nietzsche con la platónica.

TEXTO 2

"*Primera tesis*. Las razones por las que "este" mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, –otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable.
Segunda tesis. Los signos distintivos que han sido asignados al "ser verdadero" de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la *nada*, –a base de ponerlo en contradicción con el mundo real es como se ha construido el "mundo verdadero": un mundo aparente de hecho, en cuanto es meramente una ilusión *óptico-moral*.
Tercera tesis. Inventar fábulas acerca de "otro" mundo distinto de este no tiene sentido, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de recelo frente a la vida: en este último caso tomamos *venganza* de la vida con la fantasmagoría de "otra" vida distinta de ésta, "mejor" que ésta.
Cuarta tesis. Dividir el mundo en un mundo "verdadero" y en un mundo "aparente", ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano *alevoso*), es únicamente una sugestión de la *décadence*, –un síntoma de vida *descendente*... El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues "la apariencia" significa aquí la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico *no* es un pesimista, –dice *sí* incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisíaco*."

(Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza Editorial, Madrid)

1. Explica el significado de la siguientes expresiones del texto: "mundo verdadero", "vida descendente", "dionisíaco".
2. Explica qué quiere decir Nietzsche con la frase "los signos distintivos que han sido asignados al "ser verdadero" de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la nada".
3. Relaciona el contenido del texto con la crítica de Nietzsche a la metafísica.

CUESTIONES

1. Señala las diferencias entre la concepción apolínea de la vida y la dionisíaca.
2. ¿Nietzsche identifica la voluntad de poder con la voluntad entendida como facultad psicológica? Justifica tu respuesta.
3. ¿Nietzsche rechaza todo tipo de valores morales? Justifica tu respuesta.
4. Destaca los elementos de decadencia que Nietzsche cree encontrar en la cultura occidental.
5. ¿En qué sentido el cristianismo es "platonismo para el pueblo"?
6. ¿Cómo se relaciona la muerte de Dios con la aparición del superhombre?
7. ¿La filosofía de Nietzsche permite creer en la posibilidad del uso del lenguaje para expresar el comportamiento y esencia de la realidad?
8. Describe algunas conductas de nuestra sociedad que se puedan incluir en lo que Nietzsche llama "moral de esclavos".
9. ¿Te parece razonable la tesis del eterno retorno? Justifica tu respuesta.
10. Explica el sentido que le da Nietzsche a la "muerte de Dios".
11. ¿Por qué considera necesaria la crítica radical al cristianismo?
12. ¿Cómo explica Nietzsche la aparición de la filosofía en el mundo griego?
13. Explica por qué no cree en el conocimiento objetivo.
14. ¿Te parece que se puede identificar el superhombre propuesto por Nietzsche con el que defendieron los nazis?
15. ¿Qué cargos presenta en contra de la filosofía platónica?
16. Explica la actitud de Nietzsche ante la metafísica tradicional.
17. ¿Por qué el arte expresa la realidad de modo más adecuado que la filosofía?
18. ¿Coincide la concepción tradicional del tiempo y la historia con la de Nietzsche? Justifica tu respuesta.
19. ¿En qué sentido la filosofía de Heráclito es la más parecida a la de Nietzsche?
20. ¿Nietzsche da algún argumento para la defensa del ateísmo? Justifica tu respuesta.

TEST

INDICA LA VERDAD O FALSEDAD DE LAS AFIRMACIONES SIGUIENTES

1. La moral cristiana se incluye en lo que Nietzsche llama moral de los esclavos.

2. Nietzsche se incluye en el movimiento filosófico empirista.

3. La obra en la que presenta por primera vez los conceptos de apolíneo y dionisíaco se titula “El origen de la tragedia”.

4. El concepto de voluntad de poder sólo se puede aplicar a los afanes, instintos y deseos humanos.

5. El primer representante del platonismo es Sócrates.

6. Según Nietzsche, las metáforas expresan mejor la realidad que los conceptos precisos, claramente definidos.

7. El vitalismo de Nietzsche da más importancia a la vida entendida como biografía que a la vida entendida en un sentido biológico.

8. La teoría para la cual en el conocimiento de la realidad es imposible prescindir del punto de vista recibe el nombre de idealismo.

9. Según Nietzsche, en lo fundamental, el cristianismo expresa la misma concepción de la realidad que la filosofía de Platón.

10. Nietzsche creyó que toda la cultura occidental defiende de un modo u otro lo que llamó nihilismo activo.

11. La filosofía siempre ha sido capaz de captar el aspecto dionisíaco de la existencia.

12. La razón no es un buen instrumento para expresar la realidad puesto que la realidad no es racional.

13. En el mundo existen unidades, substancias, esencias.

14. Nietzsche justifica con precisión, objetividad y rigor cada una de sus tesis principales.

15. La moral cristiana es una moral antinatural.

16. Nietzsche dio mucha importancia al análisis psicológico para la comprensión de la aparición de la filosofía.

17. La expresión "Dios ha muerto" sirve para señalar la desaparición de la religión politeísta y su sustitución por la monoteísta.

18. Nietzsche rechaza la legitimidad de toda creencia en realidades absolutas (Dios, Humanidad, Naturaleza, ...).

19. En "El nacimiento de la tragedia" trata cuestiones exclusivamente estéticas e históricas.

20. Lo apolíneo se refiere a la dimensión racional, bella y ordenada del mundo.

21. El cristianismo es "platonismo para el pueblo".

22. Nietzsche considera menos falsa la religión politeísta que la monoteísta.

23. Nietzsche cree en la existencia de valores objetivos pues cree que existe un mundo trascendente en el que éstos se sitúan.

24. Las dimensiones más importantes de la vida del sujeto son las conscientes, las racionales.

25. Nietzsche identifica el superhombre con la raza aria.

26. La moral aristocrática es una moral de resentimiento contra la vida.

27. La figura del camello que Nietzsche describe en "Así habló Zaratustra" representa al hombre y la cultura decadente, contraria a "los valores de la tierra".

28. Nietzsche defiende una concepción cíclica del tiempo.

29. Considera que el mundo es una totalidad ordenada y racional, un cosmos.

30. Cree posible encontrar datos inmediatos, evidentes, no sujetos a la influencia de elementos subjetivos.

INDICA LA RESPUESTA VERDADERA

1. El concepto "voluntad de poder" se refiere fundamentalmente a
a) el afán de los políticos por alcanzar el poder
b) el conjunto de actos voluntarios, libres
c) la tendencia de todos los seres por ser y ser más de lo que son
d) ninguna de las anteriores

2. La obra en la que Nietzsche anuncia la aparición del superhombre es
a) "El origen de la tragedia"
b) "El Anticristo"
c) "Así habló Zaratustra"
d) ninguna de las anteriores

3. La actividad que mejor puede representar la realidad es
a) la religión
b) el arte
c) la ciencia
d) ninguna de las anteriores

4. ..... son dos dimensiones apolíneas de la realidad
a) el orden y la noche
b) la individuación y el caos
c) la irracionalidad y la belleza
d) ninguna de las anteriores

5. Nietzsche defendió el nihilismo
a) pasivo
b) activo
c) platónico
d) ninguna de las anteriores

6. Según Nietzsche, el pensamiento conceptual es un buen modo de representar la realidad pues
a) puede describir adecuadamente la esencia de las cosas
b) no describe adecuadamente la esencia de las cosas pero sí sus propiedades fenoménicas
c) permite el acuerdo entre las personas
d) ninguna de las anteriores

7. Nietzsche considera que los principios lógicos fundamentales
a) se aprenden y tienen valor objetivo
b) son subjetivos
c) son innatos
d) ninguna de las anteriores

8. Para Nietzsche, el responsable de toda la "metafísica cristiana" es
a) Jesús
b) San Pablo
c) Santo Tomás
d) ninguna de las anteriores

9. El filósofo presocrático que mejor valoró Nietzsche es
a) Heráclito
b) Empédocles
c) Anaxágoras
d) ninguna de las anteriores

10. Nietzsche defendió
a) el objetivismo
b) el idealismo
c) el perspectivismo
d) ninguna de las anteriores

11. En la filosofía ..... encontramos un antecedente de la idea del eterno retorno
a) de Epicuro
b) de Aristóteles
c) estoica
d) ninguna de las anteriores

12. Nietzsche llama ..... a la creencia de que los valores morales son objetivos e independientes de la subjetividad humana
a) objetivismo moral
b) realismo moral
c) dogmatismo moral
d) ninguna de las anteriores

13. La decadencia occidental comienza con
a) Sócrates y Platón
b) el cristianismo
c) Descartes
d) ninguna de las anteriores

14. Nietzsche se incluye en el movimiento filosófico denominado
a) vitalismo
b) personalismo
c) existencialismo
d) ninguna de las anteriores

15. Una virtud correspondiente a la moral de esclavos es
a) la valentía
b) la preocupación por la diferencia
c) la humildad
d) ninguna de las anteriores

16. Para Nietzsche, un signo de la realidad de algo es
a) el hecho de que permanezca idéntico a sí mismo a través del cambio
b) su racionalidad
c) el hecho de que cambie
d) ninguna de las anteriores

17. Según Nietzsche, los valores morales
a) son invenciones humanas
b) existen por sí mismos en un mundo ideal
c) tienen como fundamento la voluntad divina
d) ninguna de las anteriores

18. Llama ... al cambio que propone en las tablas de valores
a) nihilismo
b) platonismo
c) giro moral
d) ninguna de las anteriores

19. Nietzsche creyó que el Estado
a) tiene un origen natural
b) tiene un origen sobrenatural
c) es convencional pero útil para el bien común
d) ninguna de las anteriores

20. La religión más valorada por Nietzsche fue
a) el monoteísmo cristiano
b) el politeísmo griego
c) el budismo
d) ninguna de las anteriores

21. El superhombre se puede identificar con
a) la aristocracia
b) una raza determinada
c) los intelectuales
d) ninguna de las anteriores

22. En "Así habló Zaratustra", la metáfora que mejor expresa al superhombre es
a) el camello
b) el niño
c) el león
d) ninguna de las anteriores

23. Nietzsche creyó que la idea de pecado y de culpa
a) es expresión inevitable de nuestra consciencia de la responsabilidad moral
b) es gratuita y debe desaparecer
c) es necesaria para la convivencia
d) ninguna de las anteriores

24. La "muerte de Dios" significa
a) la muerte de Jesús en la cruz
b) la muerte real de Dios
c) el fin de la creencia en un fundamento absoluto de la vida y la realidad
d) ninguna de las anteriores

25. Según Nietzsche, el pueblo que más favoreció el triunfo de la moral de esclavos fue
a) el judío
b) el griego
c) los pueblos centroeuropeos
d) ninguna de las anteriores

26. Nietzsche defiende
a) el idealismo
b) el objetivismo
c) el realismo
d) ninguna de las anteriores

27. El momento de mayor esplendor del pueblo griego es, según Nietzsche
a) la Grecia arcaica
b) la Grecia clásica
c) la Grecia del helenismo
d) ninguna de las anteriores

28. Para Nietzsche, las matemáticas
a) son un instrumento adecuado para describir los cambios en la realidad
b) se refieren a un mundo ideal y absoluto situado fuera del tiempo y el espacio
c) son invenciones humanas
d) ninguna de las anteriores

29. La concepción lineal del tiempo está presente en
a) el cristianismo
b) la filosofía de Nietzsche
c) ambos
d) ninguna de las anteriores

30. Para Nietzsche, la realidad primordial, la más verdadera es
a) Dios y el mundo espiritual
b) la materia de la que nos habla la ciencia
c) la voluntad de poder
d) ninguna de las anteriores

ORTEGA Y GASSET

TEXTOS

TEXTO 1

"¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva.

Ahora bien; la perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos ante cada uno de sus rangos. La intuición de los valores superiores fecunda nuestro contacto con los mínimos, y el amor hacia lo próximo y menudo da en nuestros pechos realidad y eficacia a lo sublime. Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande.

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.

Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puede integrarme y ser plenamente yo mismo...

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo."

(Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Editorial Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid)

1. **Explica el significado de los siguientes términos del texto: "perspectiva", "intuición", "circunstancia".**
2. **Relaciona el contenido del texto con el raciovitalismo.**
3. **Compara la concepción perspectivística de la realidad que defiende Ortega con la teoría de las Ideas de Platón.**

TEXTO 2

"Pero esto –una realidad que consiste en que un yo vea un mundo, lo piense, lo toque, lo ame o deteste, le entusiasme o le acongoje, lo transforme y aguante y sufra–, es lo que desde siempre se llama "vivir", "mi vida", "nuestra vida", la de cada cual. Retorceremos, pues, el pescuezo a los venerables y consagrados vocablos existir, coexistir, ser, para, en vez de ellos, decir: lo primario que hay en el Universo es "mi vivir" y todo lo demás lo hay, o no lo hay, en mi vida, dentro de ella. Ahora no resulta inconveniente decir que las cosas, que el Universo, que Dios mismo son contenidos de mi vida –porque "mi vida" no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo.

Hemos superado el subjetivismo de tres siglos... Nos hemos evadido de la reclusión hacia dentro en que como modernos vivíamos, reclusión tenebrosa, sin luz, sin luz del mundo y sin espacios donde holgar las alas del afán y el apetito. Estamos fuera del confinado recinto yoísta, cuarto hermético de enfermo, hecho de espejos que nos devolvían desesperadamente nuestro propio perfil –estamos fuera, al aire libre, abierto otra vez el pulmón al oxígeno cósmico, el ala presta al vuelo, el corazón apuntando a lo amable. El mundo de nuevo es horizonte vital que, como la línea del mar, encorva en torno nuestro su magnífica comba de ballesta y hace que nuestro corazón sienta afanes de flecha, él, que ya por sí mismo cruento, es siempre herida de dolor o de delicia. Salvémonos en el mundo. Salvémonos en las cosas."

(Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, X. Alianza Editorial, Madrid)

1. **Explica el significado de los siguientes términos del texto: "vivir", "mundo", "subjetivismo".**
2. **Explica las críticas de Ortega y Gasset al subjetivismo y al idealismo.**
3. **Relaciona el contenido del texto con la cuestión general de la vida como dato radical, como realidad primordial.**

CUESTIONES

1. Relaciona el vitalismo de Nietzsche con el de Ortega.
2. ¿Consideró Ortega que el tema de la superación de la modernidad era importante para el futuro de España? Razona tu respuesta.
3. Explica la crítica de Ortega al concepto moderno de racionalidad.
4. ¿Ortega defiende el irracionalismo? Justifica tu respuesta.
5. Explica en qué sentido la vida humana es futurición.
6. ¿Considera posible Ortega la descripción del mundo no influida por un punto de vista? Justifica tu respuesta.
7. Haz un esquema de las categorías de la vida.
8. ¿Encuentras alguna tesis existencialista en la filosofía de Ortega?
9. Explica la noción de circunstancia.
10. ¿Qué quiere decir que la vida sea la realidad radical?
11. Desarrolla el concepto orteguiano de realidad radical o primordial.
12. ¿Es el cogito el dato radical? Justifica tu respuesta.
13. Rasgos fundamentales del vitalismo.
14. ¿Es el mundo el dato radical? Justifica tu respuesta.
15. ¿La razón histórica es contraria al raciovitalismo?
16. ¿Cree Ortega en la existencia de la libertad? Justifica tu respuesta.
17. Diferencias y semejanzas entre ideas y creencias.
18. ¿Es la filosofía de Ortega realista? Justifica tu respuesta.
19. ¿Te parece que el perspectivismo es una forma de relativismo? Justifica tu respuesta.
20. Crítica de Ortega a la concepción substancialista de la realidad.
21. Explica en qué consiste "el tema de nuestro tiempo".
22. ¿Encuentras en Ortega alguna idea o planteamiento común con la fenomenología?
23. ¿En qué sentido la filosofía es una actividad desinteresada?
24. ¿La filosofía juega algún papel en el afán humano por encontrar orden en el "naufragio" en que consiste la existencia?

TEST

INDICA LA VERDAD O FALSEDAD DE LAS AFIRMACIONES SIGUIENTES

1. El dato radical es la conciencia.
2. Ortega defiende una concepción substancialista del yo.
3. No cree en la existencia de una razón atemporal y ajena a la circunstancia.
4. Como Nietzsche, está a favor del vitalismo biologista.
5. La filosofía debe empezar su reflexión a partir de los datos que le ofrece la ciencia.
6. Para Ortega la filosofía debe descansar en intuiciones.
7. Según Ortega, la filosofía tradicional nunca ha descuidado la razón histórica.
8. Creyó que era muy importante para el futuro de España la superación del "tema de nuestro tiempo".
9. Defiende el subjetivismo.
10. Ortega cree posible alcanzar un conocimiento que supere cualquier punto de vista particular, cree posible el conocimiento "sub specie aeternitatis".
11. El saberse o comprenderse es un atributo fundamental de la vida.
12. Ortega cree en la existencia de la libertad absoluta, la libertad no limitada por circunstancia ni pasado alguno.
13. Según Ortega, las ideas se tienen y en las creencias se vive.
14. Defendió el idealismo.
15. Según Ortega la tesis espontánea, natural, es la del realismo.
16. Defiende la razón pura, la razón matematizante.
17. Cree que el hombre no tiene naturaleza sino historia.
18. La razón físico-matemática no consigue captar el sentido del mundo humano.
19. La "antinomia de la historia" tiene que ver con las dificultades del historiador para ponerse en el lugar de los individuos que estudia y captar el sentido que ellos dieron a su vida.
20. En "¿Qué es filosofía?" Ortega utiliza el camino cartesiano para la búsqueda del dato radical, aunque no sus conclusiones.

INDICA LA RESPUESTA VERDADERA

1. Ortega propone la metáfora ..... para expresar las relaciones entre el mundo y la subjetividad
a) del sello y la cera
b) de "los dioses conjuntos"
c) del continente y el contenido
d) ninguna de las anteriores

2. La verdad radical, el dato radical es
a) el mundo
b) la conciencia
c) la correlación mundo-subjetividad
d) ninguna de las anteriores

3. Ortega llama ..... a la teoría según la cual la verdad tiene que ser una y la misma para todo individuo, toda cultura y toda época
a) objetivismo
b) perspectivismo
c) subjetivismo
d) ninguna de las anteriores

4. Ortega defiende
a) el raciovitalismo
b) el racionalismo
c) el vitalismo irracionalista
d) ninguna de las anteriores

5. La dimensión temporal más importante en relación con la libertad es
a) el pasado
b) el presente
c) ambas
d) ninguna de las anteriores

6. Ortega encuentra en ..... una de las raíces de la idea de la subjetividad moderna
a) la idea de alma aristotélica
b) el cristianismo
c) la actitud espontánea, nativa
d) ninguna de las anteriores

7. Llama ..... al afán de la filosofía por el Todo o Universo
a) principio de pantonomía
b) principio de autonomía
c) principio totalizante
d) ninguna de las anteriores

8. Llama ... a los componentes que siempre y necesariamente están presentes en la vida
a) esencia humana
b) esencia de la vida
c) constitutivos formales
d) ninguna de las anteriores

9. Ortega defiende el
a) objetivismo
b) subjetivismo
c) perspectivismo
d) ninguna de las anteriores

10. El ideal de ..... es un imperativo vital
a) la belleza
b) la bondad
c) la sinceridad
d) ninguna de las anteriores

11. Ortega interpreta el ser de las cosas como
a) algo existente en sí y por sí, anterior a su presencia en nuestra vida
b) la interpretación que hacemos del mundo en respuesta a una determinada situación vital
c) meros contenidos de conciencia
d) ninguna de las anteriores

12. Para el raciovitalismo el yo es
a) independiente de la circunstancia
b) dependiente de la circunstancia
c) lo mismo que para Descartes, una substancia pensante
d) ninguna de las anteriores

13. "El tema de nuestro tiempo" es
a) la superación de la modernidad
b) la renovación de los ideales de la filosofía griega
c) la creación de una filosofía científica
d) ninguna de las anteriores

14. La concepción substancialista de la realidad está presente en la filosofía
a) antigua y medieval
b) del raciovitalismo
c) ambas
d) ninguna de las anteriores

15. La vida humana se reduce a
a) cuerpo
b) alma
c) mente
d) ninguna de las anteriores

16. Para Ortega la concepción idealista de las cosas como contenidos de conciencia es
a) correcta
b) absurda
c) correcta respecto de los objetos físicos pero absurda respecto de las otras mentes
d) ninguna de las anteriores

17. La ..... es la vivencia en la que está presente la evidencia
a) deducción
b) inducción
c) intuición
d) ninguna de las anteriores

18. Llama razón ..... a la razón capaz de describir los sentidos del mundo humano
a) pura
b) histórica
c) físico-matemática
d) ninguna de las anteriores

19. ..... es una de las corrientes filosóficas más próximas a la filosofía de Ortega
a) el neotomismo
b) el neopositivismo
c) la fenomenología
d) ninguna de las anteriores

20. El vitalismo que defiende Ortega es
a) vitalismo biológico
b) biologismo
c) vitalismo irracionalista
d) ninguna de las anteriores

MOVIMIENTO ANALÍTICO

WITTGENSTEIN

TEXTOS

TEXTO 1

"1. El mundo es todo lo que acaece.

1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.

1.11 El mundo está determinado por los hechos y por ser todos los hechos.

1.12 Porque la totalidad de los hechos determina lo que acaece y también lo que no acaece.

1.13 Los hechos en el espacio lógico son el mundo.

1.2 El mundo se divide en hechos.

1.21 Cualquier cosa puede acaecer o no acaecer y todo el resto permanece igual."

(L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1-1.21. Alianza Editorial, Madrid)

1. Explica el significado de las siguientes expresiones del texto: "mundo", "hechos", "espacio lógico".

2. Explica qué quiere decir Wittgenstein con la frase "cualquier cosa puede acaecer o no acaecer y todo el resto permanece igual".

3. Relaciona el contenido del texto con las ideas empiristas de Wittgenstein.

TEXTO 2

"111. Los problemas que surgen de una malinterpretación de nuestras formas lingüísticas tienen el carácter de lo *profundo*. Son profundas inquietudes; se enraízan tan profundamente en nosotros como las formas de nuestro lenguaje y su significado es tan grande como la importancia de nuestro lenguaje. Preguntémonos: ¿Por qué sentimos como *profundo* un chiste gramatical? (Y ésa es por cierto la profundidad filosófica.) (...)

116. Cuando los filósofos usan una palabra –"conocimiento", "Ser", "objeto", "yo", "proposición", "nombre"– y tratan de captar la esencia de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal? *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano. (...)

118. ¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros.) Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan.

119. Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento.

(L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Primera Parte, 111-119. Editorial Crítica, Barcelona)

1. Explica el significado de las siguientes expresiones del texto: "lenguaje", "formas lingüísticas", "sinsentido".
2. Explica las semejanzas y diferencias más importantes que encuentres entre el "primer Wittgenstein" y el "segundo Wittgenstein".
3. Explica la concepción Wittgensteiniana de la filosofía presente en el texto.

CUESTIONES

1. Semejanzas y diferencias entre el empirismo clásico y el empirismo lógico.
2. Explica la crítica de Wittgenstein a la filosofía tradicional.
3. Diferencias y semejanzas entre las proposiciones carentes de sentido y las proposiciones sinsentido.
4. Según Wittgenstein, ¿puede la ciencia darnos conocimiento sintético a priori?
5. Comenta algunas dificultades que presentó el criterio de verificación.
6. ¿A qué llamamos "representación isomórfica"?
7. ¿Encuentra el Wittgenstein del "Tractatus" alguna semejanza entre las proposiciones y las fotografías, los cuadros y las maquetas?
8. ¿A qué llama "forma lógica"?
9. ¿La lógica y la matemática nos da información acerca del mundo? Justifica tu respuesta.
10. ¿Wittgenstein tiene la misma actitud ante los temas de la metafísica que el resto de autores que se incluyen en el neopositivismo?
11. Explica alguna diferencia que encuentres entre el primer y segundo Wittgenstein.
12. ¿Puede algún hecho hacer falsas las leyes de la lógica? Justifica tu respuesta.
13. Compara la idea de la contingencia en Wittgenstein con la tomista.
14. Explica cómo valora las proposiciones éticas y estéticas.
15. ¿Creyó el segundo Wittgenstein que existe una esencia o naturaleza común en el lenguaje?
16. Comenta la posición del fisicalismo respecto de los enunciados mentalistas del tipo "Alicia está triste".
17. Explica en qué sentido para el neopositivismo el criterio de verificación es también un criterio de significado.
18. ¿Coincide el sentido Wittgensteiniano de lo místico con el ordinario?
19. Explica qué entiende por hecho.
20. ¿Wittgenstein cree que sus afirmaciones filosóficas tienen sentido? Justifica tu respuesta.

TEST

INDICA LA VERDAD O FALSEDAD DE LAS AFIRMACIONES SIGUIENTES

1. Wittgenstein fue uno de los impulsores de la filosofía analítica.
2. La filosofía nos explica cómo se relacionan unos hechos con otros hechos.
3. Wittgenstein, como el resto de filósofos del positivismo lógico, rechazó la existencia de lo metafísico.
4. Creyó que con las herramientas que nos ofrece la nueva lógica, la lógica matemática, la filosofía podía convertirse en una ciencia estricta.
5. El criterio de verificación se encuentra expresamente formulado en el "Tractatus".
6. Los valores éticos y estéticos se muestran en el sentimiento de lo místico.
7. Para Wittgenstein los límites del lenguaje son los límites del pensamiento.
8. Entre los hechos existen vínculos necesarios.
9. El único conocimiento no tautológico y legítimo es el de las ciencias naturales.
10. Wittgenstein cree que existe un sujeto metafísico y valores absolutos.
11. Creyó posible deducir lógicamente un hecho de otro hecho.
12. La actitud de Wittgenstein ante la religión es la misma que la del neopositivismo.
13. Según Wittgenstein, la lógica y la matemática nos dan información acerca del mundo.
14. La experiencia empírica justifica la verdad de la lógica.
15. Según el criterio empirista de significado una proposición tiene sentido si puede ser verificada.
16. La teoría de los juegos de lenguaje pertenece a la época del "primer Wittgenstein".
17. La "forma lógica" es común a la proposición y al mundo.
18. En "Investigaciones filosóficas", Wittgenstein considera que el significado de un término es su uso.
19. El "segundo Wittgenstein" creyó que el lenguaje tiene una naturaleza o esencia que se puede descubrir mediante el análisis filosófico.
20. En el "Tractatus" se defiende que el lenguaje ordinario esconde su forma lógica.

INDICA LA RESPUESTA VERDADERA

1. Se llama ..... a la teoría según la cual el lenguaje científico debe constar básicamente de conceptos referidos al mundo físico

a) filosofía analítica
b) materialismo
c) positivismo
d) ninguna de las anteriores

2. La obra en la que Wittgenstein presenta la teoría pictórica del significado es

a) "Investigaciones filosóficas"
b) "Tractatus logico-philosophicus"
c) "Cuadernos azul y marrón"
d) ninguna de las anteriores

3. El neopositivismo defendió

a) el criterio de verificabilidad
b) la intuición intelectual
c) la intuición eidética
d) ninguna de las anteriores

4. Es habitual incluir a Wittgenstein en el movimiento filosófico llamado

a) neopositivismo
b) filosofía analítica
c) ambas
d) ninguna de las anteriores

5. Según el criterio empirista del significado una proposición tiene sentido empírico si

a) puede ser verificada
b) no es contradictoria
c) es sintética a priori
d) ninguna de las anteriores

6. Para el "segundo Wittgenstein", comprender el significado de un concepto es

a) captar la esencia a la que se refiere dicho concepto
b) tener la imagen o representación correspondiente a dicho concepto
c) captar los usos de dicho concepto
d) ninguna de las anteriores

7. Según la ..... una proposición tiene sentido si es posible que la experiencia la haga probable

a) verificabilidad en sentido fuerte
b) verificabilidad en principio
c) verificabilidad práctica
d) ninguna de las anteriores

8. Según Wittgenstein, las proposiciones filosóficas

a) tienen sentido
b) carecen de sentido
c) son sinsentidos
d) ninguna de las anteriores

9. Según Wittgenstein, las proposiciones de la lógica y la matemática

a) tienen sentido
b) carecen de sentido
c) son sinsentidos
d) ninguna de las anteriores

10. Los problemas filosóficos

a) son auténticos problemas pero nunca se solucionarán
b) se solucionarán con ayuda de las ciencias
c) son pseudoproblemas
d) ninguna de las anteriores

11. En ..... Wittgenstein defiende la tesis de que el significado de un término es su uso
a) "Tractatus"
b) "Investigaciones filosóficas"
c) "Diario filosófico"
d) ninguna de las anteriores

12. Para el positivismo, la religión y la metafísica
a) pertenecen a una etapa ya superada del espíritu humano
b) son actividades que siempre estarán presentes en la vida humana
c) son distintas, pero no incompatibles con el saber positivo
d) ninguna de las anteriores

13. En el "Tractatus" se defiende que los límites del pensamiento coinciden con
a) los límites del lenguaje
b) los límites del mundo
c) ambos
d) ninguna de las anteriores

14. Las leyes lógicas son
a) tautologías
b) proposiciones significativas
c) sinsentidos
d) ninguna de las anteriores

15. Según Wittgenstein, la matemática se refiere a
a) objetos eternos situados en un mundo ideal
b) rasgos empíricos de las cosas
c) la realidad, a los rasgos esenciales de las cosas
d) ninguna de las anteriores

16. Para Wittgenstein la filosofía es
a) una actividad de esclarecimiento de proposiciones
b) una doctrina o teoría sobre el mundo
c) el conocimiento estricto de lo que está más allá del mundo
d) ninguna de las anteriores

17. Según Wittgenstein, los enunciados éticos
a) tienen sentido y se refieren al mundo ideal de los valores
b) tienen sentido y se refieren a la utilidad de una acción para la felicidad del género humano
c) son sinsentidos y no se refieren a ningún hecho del mundo
d) ninguna de las anteriores

18. La lógica establece
a) la posibilidad de la verdad de una proposición
b) su verdad efectiva
c) su falsedad efectiva
d) ninguna de las anteriores

19. ..... defendió la existencia de "lo místico"
a) Ayer
b) Schlick
c) Carnap
d) ninguna de las anteriores

20. Según Wittgenstein, las únicas proposiciones con sentido son las que
a) se refieren al mundo empírico
b) se refieren a la lógica
c) ambas
d) ninguna de las anteriores

EXISTENCIALISMO

SARTRE

TEXTOS

TEXTO 1

"El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, (...). ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla.

El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad, que se nos echa en cara bajo ese nombre. Pero ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser."

(Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones del 80, Barcelona)

1. **Explica el significado de los siguientes términos del texto: "existencialismo", "subjetividad", "proyecto".**
2. **Explica cómo justifica Sartre la existencia de la libertad.**
3. **Relaciona el contenido del texto con las tesis fundamentales del existencialismo.**

TEXTO 2

"No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de trascendencia, como constitutiva del hombre –no en el sentido en que Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento– y de la subjetividad en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista (...).

El existencialismo no es más que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente. No busca de ninguna manera hundir al hombre en la desesperación. Pero si se llama, como los cristianos, desesperación a toda actitud de incredulidad, parte de la desesperación original. El existencialismo no es tanto un ateísmo en el sentido de que se extenuaría en demostrar que Dios no existe. Más bien declara: aunque Dios existiera, esto no cambiaría; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo, así sea una prueba valedera de la existencia de Dios. En este sentido el existencialismo es un optimismo, una doctrina de acción, y sólo por mala fe, confundiendo su propia desesperación con la nuestra, es como los cristianos pueden llamarnos desesperados."

(J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Ediciones del 80, Barcelona)

1. Explica el significado de las siguientes expresiones del texto: "humanismo", "doctrina de acción", "mala fe".
2. ¿Qué quiere decir Sartre con la frase "el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano"?
3. Relaciona la concepción tomista del hombre con la de Sartre.

CUESTIONES

1. Rasgos principales del existencialismo.

2. ¿En qué sentido el existencialismo de Sartre es un humanismo?

3. Describe alguna conducta de mala fe.

4. ¿Es el existencialismo una doctrina de la acción? Justifica tu respuesta.

5. Ateísmo y existencialismo.

6. Explica en qué consiste la angustia.

7. ¿Cree Sartre en los valores absolutos? Justifica tu respuesta.

8. Importancia del cogito en la filosofía sartriana.

9. ¿Cómo se nos hacen presentes las otras personas según Sartre?

10. Explica la crítica de Sartre a la visión técnica del mundo y su papel en la concepción esencialista del hombre.

11. ¿El mundo tiene sentido según el existencialismo? Justifica tu respuesta.

12. Compara la noción tomista de contingencia con la sartriana.

13. Explica en qué sentido el existencialismo de Sartre no es una doctrina filosófica individualista.

14. ¿Te parece posible tratar a las personas sin perder la propia libertad y sin que los demás la pierdan? Justifica tu respuesta.

15. Explica en qué consiste la náusea a la que se refiere Sartre.

16. Compara las tesis de Ortega y las de Sartre relativas a la naturaleza humana.

17. ¿A qué se refiere Sartre con su tesis del desamparo como sentimiento fundamental de la vida humana?

TEST

INDICA LA VERDAD O FALSEDAD DE LAS AFIRMACIONES SIGUIENTES

1. La angustia es el sentimiento que acompaña a la conciencia de la libertad y la responsabilidad.
2. Sartre llama "mirada" a la principal experiencia del otro.
3. Considera que la existencia del "otro" es dudable.
4. En el caso del hombre la existencia es anterior a la esencia.
5. Sartre rechaza el humanismo.
6. No cree necesario que la filosofía tenga como punto de partida el cogito.
7. Cree que no existe ni una naturaleza humana ni una condición humana.
8. La conducta de mala fe aparece fundamentalmente cuando engañamos a los demás para realizar nuestros fines.
9. Para Sartre la esencia de la relación entre las personas es el conflicto.
10. Considera que su filosofía es optimista.
11. En el amor conseguimos el reconocimiento del otro en su libertad pero anulamos nuestra libertad y subjetividad.
12. El existencialismo critica el uso de la razón matematizante para la comprensión de la realidad humana.
13. El hombre es responsable de sí mismo y de todos los hombres.
14. Lo que somos está determinado social y biológicamente.
15. Para el existencialismo el mundo, la vida, no tiene un sentido a priori.
16. La característica fundamental que la fenomenología encuentra en la conciencia es la intencionalidad.
17. El humanismo cristiano reivindica la renovación de la cultura a partir de los ideales morales y vitales de la antigüedad clásica.
18. Sartre considera que no hay otro legislador que el hombre mismo.
19. El ser en-sí es increado.
20. Sartre rechaza el solipsismo.

INDICA LA RESPUESTA VERDADERA

1. En la obra ..... Sartre acepta tesis fundamentales del marxismo
a) "El existencialismo es un humanismo"
b) "Crítica de la Razón Dialéctica"
c) "El ser y la nada"
d) ninguna de las anteriores

2. ..... influyó en el existencialismo
a) La fenomenología
b) El racionalismo
c) El neopositivismo
d) ninguna de las anteriores

3. Según Sartre ..... presente en el interior del hombre es lo que le hace ser libre
a) el alma
b) la nada
c) ambas
d) ninguna de las anteriores

4. Sartre es
a) creyente
b) agnóstico
c) ateo
d) ninguna de las anteriores

5. Sartre llama ..... a la relación conflictiva que de forma inevitable se da entre las personas
a) alienación
b) conducta de mala fe
c) facticidad del para-sí
d) ninguna de las anteriores

6. El existencialismo, como doctrina de la libertad, acaba otorgando ..... la primacía en el mundo humano
a) al presente
b) al pasado
c) al futuro
d) ninguna de las anteriores

7. Según Sartre los valores
a) se descubren en el mundo empírico
b) se descubren en el mundo ideal
c) se inventan
d) ninguna de las anteriores

8. Llama ..... a la estructura fija en la que se desenvuelve la vida humana
a) naturaleza humana
b) condición humana
c) esencia humana
d) ninguna de las anteriores

9. En ..... huimos de la responsabilidad de lo que somos y hacemos
a) la mentira
b) la conducta de mala fe
c) la angustia
d) ninguna de las anteriores

10. Llama ..... a la sensación que nos produce la realidad al comprender su gratuidad, su contingencia absoluta
a) desesperación
b) angustia
c) desamparo
d) ninguna de las anteriores

11. ..... es un intento de afirmar la propia libertad, la propia subjetividad
a) el amor
b) el deseo
c) el lenguaje
d) ninguna de las anteriores

12. ..... es un precursor del existencialismo
a) Kierkegaard
b) Santo Tomás
c) Marx
d) ninguna de las anteriores

13. La fenomenología llama ..... a la experiencia en la que se hace presente lo universal
a) intuición eidética
b) abstracción
c) inducción
d) ninguna de las anteriores

14. La idea del ser-en-si sartreana recuerda a la idea del ser de
a) Aristóteles
b) Heráclito
c) Hegel
d) ninguna de las anteriores

15. El ..... considera indudable la existencia de uno mismo y dudosa e injustificable la existencia de los otros seres, incluidas las personas
a) solipsismo
b) idealismo
c) subjetivismo
d) ninguna de las anteriores

16. ..... es un intento de relacionarse con el otro reconociendo en él su libertad
a) la indiferencia
b) el lenguaje
c) el deseo
d) ninguna de las anteriores

17. ..... es un representante del existencialismo católico
a) Heidegger
b) Jaspers
c) Camus
d) ninguna de las anteriores

18. ..... es la existencia ya hecha, la dimensión de cosa u objeto presente en el hombre
a) lo en-sí
b) el para-sí
c) la facticidad del para-sí
d) ninguna de las anteriores

19. ..... es el fundador de la fenomenología
a) Max Scheler
b) Heidegger
c) Husserl
d) ninguna de las anteriores

20. Sartre llama ..... a la noticia que la conciencia tiene de sí misma antes de cualquier acto de reflexión o de conciencia temática
a) conciencia no-tética de sí
b) cogito
c) intuición prerreflexiva
d) ninguna de las anteriores

SOLUCIONARIO

Nota: Para la corrección del test *Verdadero-Falso* se debe utilizar la siguiente fórmula:

$$\frac{\text{aciertos} - \text{errores}}{\text{número de ítems}} \times 10$$

FILOSOFÍA MARXISTA: MARX

TEST DE VERDADERO O FALSO									
1	F	**8**	V	**15**	F	**22**	V	**29**	F
2	V	**9**	F	**16**	V	**23**	V	**30**	V
3	F	**10**	F	**17**	V	**24**	F	**31**	F
4	V	**11**	V	**18**	V	**25**	V	**32**	F
5	F	**12**	F	**19**	V	**26**	V	**33**	V
6	F	**13**	V	**20**	F	**27**	V	**34**	F
7	F	**14**	V	**21**	F	**28**	V		

TEST DE OPCIÓN MÚLTIPLE									
1	a	**8**	a	**15**	c	**22**	c	**29**	d
2	a	**9**	b	**16**	a	**23**	a	**30**	a
3	d	**10**	c	**17**	b	**24**	c	**31**	a
4	a	**11**	a	**18**	a	**25**	b	**32**	a
5	b	**12**	a	**19**	a	**26**	b	**33**	c
6	c	**13**	c	**20**	c	**27**	d	**34**	a
7	c	**14**	b	**21**	b	**28**	b		

VITALISMO: NIETZSCHE

TEST DE VERDADERO O FALSO									
1	V	**7**	F	**13**	F	**19**	F	**25**	F
2	F	**8**	F	**14**	F	**20**	V	**26**	F
3	V	**9**	V	**15**	V	**21**	V	**27**	V
4	F	**10**	F	**16**	V	**22**	V	**28**	V
5	V	**11**	F	**17**	F	**23**	F	**29**	F
6	V	**12**	V	**18**	V	**24**	F	**30**	F

VITALISMO: NIETZSCHE (continuación)

TEST DE OPCIÓN MÚLTIPLE									
1	c	**7**	b	**13**	a	**19**	d	**25**	a
2	c	**8**	b	**14**	a	**20**	b	**26**	d
3	b	**9**	a	**15**	c	**21**	d	**27**	a
4	d	**10**	c	**16**	c	**22**	b	**28**	c
5	b	**11**	c	**17**	a	**23**	b	**29**	a
6	d	**12**	c	**18**	d	**24**	c	**30**	c

ORTEGA Y GASSET

TEST DE VERDADERO O FALSO									
1	F	**5**	F	**9**	F	**13**	V	**17**	V
2	F	**6**	V	**10**	F	**14**	F	**18**	V
3	V	**7**	F	**11**	V	**15**	V	**19**	V
4	F	**8**	V	**12**	F	**16**	F	**20**	V
TEST DE OPCIÓN MÚLTIPLE									
1	b	**5**	d	**9**	c	**13**	a	**17**	c
2	c	**6**	b	**10**	c	**14**	a	**18**	b
3	a	**7**	a	**11**	b	**15**	d	**19**	c
4	a	**8**	d	**12**	b	**16**	b	**20**	d

Movimiento Analítico: Wittgenstein

TEST DE VERDADERO O FALSO									
1	V	**5**	F	**9**	V	**13**	F	**17**	V
2	F	**6**	V	**10**	V	**14**	F	**18**	V
3	F	**7**	V	**11**	F	**15**	V	**19**	F
4	F	**8**	F	**12**	F	**16**	F	**20**	V

TEST DE OPCIÓN MÚLTIPLE									
1	d	**5**	a	**9**	b	**13**	c	**17**	c
2	b	**6**	c	**10**	c	**14**	a	**18**	a
3	a	**7**	d	**11**	b	**15**	d	**19**	d
4	c	**8**	c	**12**	a	**16**	a	**20**	a

Existencialismo: Sartre

TEST DE VERDADERO O FALSO									
1	V	**5**	F	**9**	V	**13**	V	**17**	F
2	V	**6**	F	**10**	V	**14**	F	**18**	V
3	F	**7**	F	**11**	V	**15**	V	**19**	V
4	V	**8**	F	**12**	V	**16**	V	**20**	V

TEST DE OPCIÓN MÚLTIPLE									
1	b	**5**	d	**9**	b	**13**	a	**17**	b
2	a	**6**	c	**10**	d	**14**	d	**18**	c
3	b	**7**	c	**11**	b	**15**	a	**19**	c
4	c	**8**	b	**12**	a	**16**	b	**20**	a

ÍNDICES

ÍNDICE POR TEMAS

(ÍNDICE DE LOS TÉRMINOS DEFINIDOS EN CADA TEMA)

VOCABULARIO TEMA FILOSOFÍA MARXISTA

VOCABULARIO TEMA VITALISMO

VOCABULARIO TEMA ORTEGA Y GASSET

VOCABULARIO TEMA MOVIMIENTO ANALÍTICO

VOCABULARIO TEMA EXISTENCIALISMO

ÍNDICE ANALÍTICO

(LAS ENTRADAS EN MAYÚSCULA CORRESPONDEN A LOS TÉRMINOS DEFINIDOS EN CADA TEMA. PARA LOS CONCEPTOS BÁSICOS DE LA FILOSOFÍA DE MARX, NIETZSCHE, ORTEGA Y GASSET, WITTGENSTEIN Y SARTRE VER EL ÍNDICE POR TEMAS)

—G—

—H—

—R—

—S—

—T—

—U—

—V—

—W—

—Y—




9 788489 756007